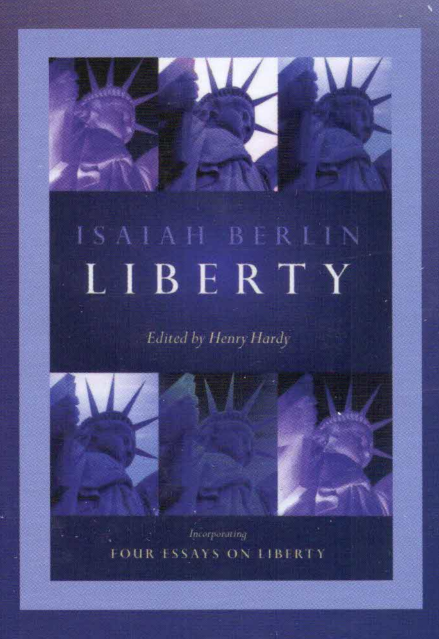


الحرية

آيزايا بيرلن

إعداد
هنري هاردي

ترجمة
معين الإمام

الحرية

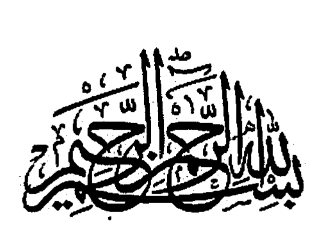
يُعتبر كتاب الحرية للفيلسوف البريطاني آيزايا بيرلن من أهم النصوص الفلسفية في القرن العشرين عن موضوع الحرية، ويتميز هذا النص بأمور، منها أن هذه نسخة محققة وكاملة للكتاب وقد اعتنى بها هنري هاردي محقق كتبه والوصي على تراثه العلمي وكاتب سيرته. وقد شملت هذه الطبعة مقدمات وملاحق مهمة لا توجد في كثير من الطبعات السابقة باللغة الإنجليزية واللغات الأخرى، وكان الكتاب قد اشتهر عند ظهوره قبل أكثر من أربعين عامًا بعنوانه القديم "أربعة مقالات في الحرية"، أما هذه الطبعة فهي موسعة بما كتب بيرلن من بعد في الموضوع، وفيها ملاحق مهمة ورسائل للمؤلف مع شخصيات فكرية وسياسية عديدة، وقد التزمنا بنشر النص كاملًا والملاحق، حتى تلك التي تبدو غير مهمة كبعض أعمال المؤلف الأدبية في شبابه.

منشورات دار الكتاب

مسقط ٢٠١٥

السعر : 10 دولارات

الحرية



آيـزايـا بيـرلـن

الـحـريـة

إعــداد

هنري هاردي

تــرجــمــة

معين الإمام

منشورات دار الكتاب

مسقط ٢٠١٥

الإهـــداء

إلى ذكرى ستيفن سبيندر ١٩٠٩-١٩٩٥

ظل جوهر الحرية يكمن على الدوام في القدرة على اختيار ما ترغب في اختياره، لأنك ترغب في الاختيار على هذا النحو، دون إكراه، ودون ترهيب، ودون أن يبتلعك نظام واسع النطاق؛ وفي الحق في المقاومة، والخروج على السائد والمألوف، والدفاع عن معتقداتك لمجرد أنها معتقداتك أنت. هذه هي الحرية الحقيقية، ومن دونها لا توجد حرية من أي نوع، ولا حتى وهم خيالي يحلم بها.

آيزايا بيرلن: «الحرية وخيانتها»[1]

(١) الحرية وخيانتها، لندن وبرنستون، ٢٠٠٢، ص: ١٠٣-٤. ألقى بيرلن المحاضرات التي تتضمن الحرية وخيانتها عام ١٩٥٢. (يستخدم بيرلن كلمتي «freedom» و«liberty» بطريقة تبادلية.)

المحتويات

تمهيد

قصة إعداد الكتاب للنشر

الحرية هي الثروة الحقيقية الوحيدة
وليام هازلت[1]

في السنة التي توفي فيها آيزايا بيرلن، تلقيت دعوة من ملحق التايمز للتعليم العالي للإسهام في سلسلة «Speaking Volumes»، حيث يكتب القراء مقالات موجزة عن الكتب الأشد تأثيرًا في نفوسهم. لم أتردد في اختيار كتاب بيرلن أربع مقالات عن الحرية، الذي تجاوز مجرد التأثير بي حين قرأته أول مرة، وبلغ حد وضعي على المسار لأصبح معدًا ومحققًا للكتاب، ثم أدى بعد ثلاثين سنة إلى نشر هذه النسخة الموسعة منه.

كتبت مقالة الملحق قبيل وفاة بيرلن، ونشرت بعد وقت قصير من وفاته[2]. ويبدو أن جزءًا مما قلته يستحق التكرار في السياق الراهن:

> لم يخطر ببالي حين التحقت بكلية ولفسن (في أكسفورد) طالبًا في الدراسات العليا عام ١٩٧٢ أنني على وشك اكتشاف

(١) انظر: ‹Common Places› (1823): vol. 20, p. 122, in *The Complete Works of William Hazlitt*, ed. P. P. Howe (London and Toronto, 1930-40).

(٢) تاريخ العدد ٢١/ ١١ ١٩٩٧، ص٢١. توفي بيرلن في الخامس من نوفمبر. تتوافر المقالة أيضًا على الويب تحت عنوان «كتابات عن بيرلن»: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/
أدخلت تعديلات طفيفة على الفقرات المقتبسة هنا.

مهنتي الدائمة. كان رئيس الكلية آيزايا بيرلن. واتضح حالما التقيته (في مقابلة المنحة التي أجريتها متأخرًا بعد حادث سيارة، والتي كرر خلالها النظر من النافذة ليرى هل وصلت سيارة الأجرة لتأخذه إلى موعد على الغداء) إنه رجل مؤثر؛ لم أقرأ حتى ذلك الحين أيًا من أعماله، ولم أكن أعرف عنه شيئًا.

سألت من أين أبدأ، وتلقيت التوجيه الصحيح: من كتاب أربع مقالات عن الحرية، الذي نشر قبل ثلاث سنوات. أخذته معي في زيارة مع الأصدقاء إلى كوخ إكسمور البعيد في أثناء عطلة جامعية، فسحرني وأسرني. كان بيرلن يحب الإشارة إلى إحساس لا يخطئ بـ«الإبحار في مياه الدرجة الأولى»، وهو إحساس جربته. وبعيدًا عن قوة الحث والإقناع في المقترحات الواردة في الكتاب، يبدو واضحًا أن المؤلف يتمتع برؤية ثاقبة نادرة في الطبيعة البشرية، ويحظى بـ«إحساس عميق بالواقع» إلى حد الترحيب به حين يجده في الآخرين. ثمة مجال للاختلاف في التفاصيل حول هذه النقطة أو تلك، لكن في القضايا الكبرى يشعر القارئ أنه في يد أمينة. الفكرة المركزية في الكتاب تعددية القيمة برأي بيرلن، واعتقاده بأن القيم التي يسعى إليها البشر ليست متعددة فحسب بل متنافرة أحيانًا، وأن هذا ينطبق على الثقافات برمتها -منظومات القيم- إضافة إلى ما بين قيم ثقافة معينة أو فرد محدد. من السمات الجوهرية للديانات الموحدة الكبرى والآيديولوجيات السياسية الزعم بوجود سبيل واحد للخلاص، طريقة صحيحة للحياة، بنية صائبة من القيم. يؤدي هذا الزعم، حين يمنح تعبيرًا متزمتًا، إلى الأصولية، والاضطهاد، والتعصب. التعددية إجراء وقائي ضد هذه الأخطار. مصدر لليبرالية والتسامح - لا النوع غير المستقر من التسامح الذي ينتظر المخطئ ليرى النور، بل التسامح العميق الدائم الذي يقبل رؤى الحياة المختلفة اختلافًا جذريًا عن تلك التي نعيش وفقًا لها ويرحب بها.

كتاب «أربع مقالات» حاشد بالكنوز الأخرى، مثل النقد المدمر للتاريخانية والحتمية في «الحتمية التاريخية»، والمناقشة الشهيرة للحرية «الإيجابية» و«السلبية» في «مفهومان للحرية»، وتفحص التوترات في آراء ميل في «جون ستيوارت ميل وغايات الحياة». ويعد من أغنى الكتب التي قرأتها وأكثرها إنسانية، ويستحق أن يضاف إلى قائمة الكتب الكلاسيكية العظيمة.

ربما يبدو من «الخيانة» التلاعب بالكتاب الآن، لكن مثلما سيتضح بسرعة، فإن المؤلف نفسه رغب رغبة صادقة بالمرحلة الأولى من التوسع، وأجد نفسي أدفع العملية باتجاه خاتمتها المنطقية.

لا أعتذر عن وضع التعددية، لا الحتمية، في مركز الاهتمام في ملاحظاتي على «أربع مقالات»، مع أن الآخرين قد يعكسون هذه الأولوية. وتبدو لي تعددية بيرلن الأطروحة الأكثر عمقًا وأصالة - وهذا لا ينكر جوهرية نسخته من الليبرالية، أو النظرة إلى البشر التي تكمن في صميمها، نظرة تحتل فيها حرية الاختيار بين الاحتمالات المتعددة غير المتناسبة مركزًا محوريًا. وفي الحقيقة فإن التعددية والليبرالية، المكونين الرئيسين للنظرة الفلسفية العامة التي يتبناها بيرلن (يمكن دعوتها أحيانًا «تعددية ليبرالية»)، تتبادلان الاعتماد والدعم[1]، وفكرت أحيانًا بوضع المجموعة تحت عنوان «الحرية والتنوع»؛ لكن سادت ضرورة التبسيط الأوكامية (نسبة إلى وليام الأوكامي)، معززة بالرغبة البراغماتية في ترديد صدى عنوان معروف ومشهور.

خمس مقالات عن الحرية

لقد أزف الوقت للتحدث عن بيرلن مجددًا كما قالت لينيت لستالورثي.

مذكرة مطبعة جامعة أكسفورد من كاثرين لينيت (نيويورك) إلى جون ستالورثي (لندن) في ٢١ يونيو ١٩٦٧.

---

(١) أختلف في هذا الرأي، بصحبة آخرين، مع جون غراي مؤلف الكتاب الممتاز «آيزايا بيرلن» (لندن: ١٩٩٥)، الذي يعتقد بأن تعددية بيرلن تضيق مجال تبرير ليبراليته: انظر الفصل ٦، «الليبرالية الجدالية».

وصف أيرا كاتزنيلسون عمل بيرلن، بأسلوب شمولي لكن متفهم، بأنه «صحيح وجرئ في آن»[1]: حظيت كتابات بيرلن، بكل ما تتسم به من تنوير وثقة وثبات، بالاعتراف والتقدير على أوسع نطاق. لكن ثمة علاقة متناقضة بين هذه السمات غير المشكوك فيها والسبيل المتعرج والمعذب الذي اتبعته أعماله المنشورة لتأخذ الشكل الذي اتخذته. لا يمكن الوصول إلى «الصحيح» من المحاولة الأولى، ولا حتى التاسعة عشرة؛ أما «الجرأة» فلا يضاهيها القدر ذاته من الثقة بالنفس. ومثلما كتب بيرلن إلى كارل بوبر معبرًا عن امتنانه لما أظهره من استحسان لمقالة «مفهومان للحرية»: «ليس لدي ثقة كبيرة في صحة العمليات الفكرية التي أتبعها»[2]. ومع أنه سيطر على المسرح، إلا أنه ارتجف في الكواليس.

تتصف أصول كتاب «أربع مقالات عن الحرية»[3] بالفوضى والتداخل والتطويل، مثلها مثل المجموعة الأخرى من المقالات التي نشرها بيرلن قبل أن أصبح معدًا ومحققًا له، أي «فيكو وهردر»[4]. أما ملف مطبعة جامعة أكسفورد عن الكتاب فيعد مصدرًا ثمينًا للحوادث والطرائف: إحباط، سوء فهم، مراوغة وغموض، تردد وإحجام، تملص ومواربة، وفرة في التوقعات غير الواقعية. كانت الإجراءات كلها تترافق، سنة بعد أخرى، بعمليات إعادة جدولة محمومة من جانب مطبعة جامعة أكسفورد، إضافة إلى مناقشات متوازنة ومتناقضة للمشروعات الأخرى، تبرز خارج الضباب ثم تنحسر وتختفي. أصاب اليأس المطبعة بمرور الوقت، وعرضت بعض المذكرات الداخلية الساخرة أفكارًا

---

(١) يسأل قائلًا: «لماذا يعد عمل بيرلن بالبداهة صحيحًا وجريئًا في آن؟». انظر:
"Isaiah Berlin's Modernity': Arien Mack (ed.), *Liberty and Pluralism* [*Social Research* 66 No. 4 (Winter 1999)], 1079, at 1079.

(٢) رسالة بتاريخ ١٦ مارس ١٩٥٩.

(٣) نشر بواسطة مطبعة جامعة أكسفورد في لندن ونيويورك عام ١٩٦٩. كثيرًا ما تذكر المراجع خطأً أن الكتاب نشر في أكسفورد.

(٤) أقدم نسخة موجزة من قصة هذا الكتاب اللاحق (١٩٧٦) في كتاب بيرلن «ثلاثة نقاد من عصر التنوير: فيكو، هامان، هردر» (London: 2000: Chatto and Windus; Princeton, 2000: Princeton University Press)، ص: viii-vii.

ممتازة للقراءة. لا أتحدث عن ذلك كله بغرض التسلية، مع أن من الممتع قراءة الملف، بل لأننا نعلم الكثير عن بيرلن الرجل عبر كشف التفاصيل الشاملة للعملية المعقدة لإبداع كتابه الشهير والمهم -أهم أعماله برأيه. آمل أن يتضح من ملاحظاتي الافتتاحية أن الروح التي أروي بها قصة الظهور التدريجي للكتاب تنطلق من التعاطف لا الاستنكار، مع أن سلوك بيرلن الحميد لكن غير الاحترافي[1]، سبب سخطًا مبررًا للناشر. كان الدرب وعرًا، لكن الوجهة تستحق عناء الرحلة، ولا يمكن الوصول إليها بطريق مباشر.

لا أستطيع هنا سوى تصفح الملف بسرعة. فقد افتتح في نوفمبر من عام ١٩٥٣ برسالة من مكتب وكيل بيرلن الأدبي في نيويورك (آنذاك وحاليًا) كورتيس براون، الذي قاد عملية التفويض بنشر الكتاب، إلى مطبعة جامعة أكسفورد في نيويورك. عند هذه النقطة، انتهى بيرلن من كتابة اثنتين من المقالات الأربع، مع أن كتاب المقالات المتعلقة «بالموضوعات السياسية» كان يخضع للنقاش. «سوف أحاول الحصول على لائحة بالمقالات من السيد بيرلن بأسرع ما يمكن»، كما كتب جون كوشمان من مكتب براون. ما كان سيقول لو عرف أن الكتاب سوف يحتاج إلى مدة ستة عشر عامًا ليرى النور؟

في ذلك الوقت كان لمطبعة جامعة أكسفورد مكتبان في بريطانيا، واحد في أكسفورد (مطبعة كلاريندون الأكاديمية) وواحد في لندن، في آمين هاوس. كان هذا الأخير مسؤولًا عن المنشورات التي تستهدف القارئ العادي عمومًا، وتشمل كتب الأغلفة الورقية، والسلاسل التي ستظهر النسخة البريطانية من الكتاب ضمنها. أما الناشر اللندني جيفري كمبرليدج فقد أبدى اهتمامًا لكنه كان متشائمًا: «بيرلن.. ألمعي لكن نتاجه قليل وأداءه أسوأ من وعوده».

في عام ١٩٥٨ ألقى بيرلن محاضرته الافتتاحية الشهيرة التي حملت عنوان «مفهومان للحرية» ليشغل منصب أستاذ في أكسفورد للنظرية الاجتماعية والسياسية (كرسي شيشيلي)، وفي عام ١٩٥٩ ألقى محاضرة «جون ستيوارت

---

(١) من المؤكد أن طريقة إبداع الكتاب قد استهجنت صراحة في «تمرين تقييم الأبحاث».

ميل وغايات الحياة». سوف تصبح المحاضرتان كلتاهما في ما بعد مكونين من مكونات الكتاب، وبحلول عام ١٩٦٠ حمل عنوانًا مبالغًا ومؤقتًا أطلقه مكتب نيويورك هو «كتابات مجمعة».

وردًا على استفسار من نيويورك في وقت مبكر من تلك السنة حول التقدم الذي تحقق، استشهد كولين روبرتس سكرتير (=رئيس) مطبعة جامعة أكسفورد، وهو يكتب من مطبعة كلاريندون، برسالة من بيرلن، أول اتصال منه يسجل في الملف:

> للأسف، لم تكن المقدمة لنسخة الغلاف الورقي من كتاب الحرية مجرد مسألة تتعلق بطابع مستعد على الآلة الكاتبة -أتمنى لو أنها كذلك- إذ إن تصحيحات اللحظة الأخيرة هي شغلي الشاغل كما تعلم جيدًا، لكن هذا ليس ما يؤخرني. أود كتابة تمهيد -بل إضافة تكميلية- بأسلوب المناقشة، والإجابة عن مختلف النقاط والاعتراضات التي واجهتها المقالات الثلاث[1] بطريقة أو بأخرى - ليس بالاسم والعنوان بل بالتعابير العامة. لا يمكن أن أفعل ذلك الآن -أنا بطيء في العمل- وآمل أن أنجزه في الصيف.

في مارس من عام ١٩٦١ يرسل مكتب آمين هاوس إلى نائب رئيس مطبعة جامعة أكسفورد، دان ديفين، في مطبعة كلاريندون، ملاحظة: «هل يوجد أدنى احتمال أن يبدأ بيرلن العمل على المقدمات التي يصر على أنها ضرورية؟». تعلن رسالة من بيرلن ذكرها ديفين في وقت لاحق من ذلك الشهر أن

> المقالات الثلاث أصبحت الآن أربعًا - بعد إضافة مقالة ميل.. أما بالنسبة للمقدمة فسوف أكتبها في الصيف في يوليو وأغسطس، ويجب أن تكون بصيغة رد على الاعتراضات العديدة والشديدة التي ظهرت على هذه المقالات، ولا تزال تظهر في المطبوعات

(١) لم تكن المقالة المتعلقة بميل قد أضيفت بعد. عند هذه المرحلة كان يشار إلى العمل عادة باسم «ثلاث مقالات عن الحرية».

الراهنة، بحيث لا تفكر المطبعة في نيويورك أنها تخسر شيئًا مع كل إشارة مرجعية جديدة في ردي على النقاد. وسوف تكسب قارئًا محتملًا جديدًا على الأقل (شن آخر هجوم في مجلة تدعى *Dissent* وصلت بالأمس)[1] – طالما ظلت آرائي توفر –لدهشتي– حصانًا حيًا ليجلده النقاد بسياطهم، لن تكون إعادة إصدار المقالات متأخرة جدًا.

في سبتمبر، تكتب أوليف شيلدون طابعة الآلة الكاتبة التي تعمل مع بيرلن ردًا على استفسار من جون براون (خليفة كمبرليدج)، باسم بيرلن قائلة إنه يعمل على مقدمة كتاب سيحمل عنوان «مقالات عن الحرية» أو «ضد التيار». وهو يعبر بواسطتها عن شكوكه بقيمة المقالتين حول جون ستيوارت ميل والأفكار السياسية في القرن العشرين ويقترح أن يرسلوا محكّمًا. وعد بإنهاء المقدمة في يناير ١٩٦٢. وفي نوفمبر، يكتب هارولد بيفر من آمين هاوس إلى كاثرين لينيت في نيويورك: «أنا على يقين بأن بيرلن يهوّل حين يرغب بأن تقرأ مادته». لكن قرأها آدم أولام، أستاذ الحكم والحكومة في هارفارد، الذي أشاد بالكتاب كما هو متوقع ووضع هذه الملاحظة السديدة قبل تقريره: «لست متعاطفًا كليًا مع عادة إرسال عمل باحث مشهور له أسلوبه ووجهة نظره لكي يحلله ويقطعه شخص آخر».

في يناير من عام ١٩٦٢ يكتب بيرلن رسالة إلى جون براون تستحق أن نوردها كاملة هنا:

يضايقني شعور بالذنب حول مقدمة نسخة الغلاف الورقي التي تضم مختلف مقالاتي عن الحرية والعناوين ذات الصلة عمومًا. لا أعتقد بأنني سأنجز هذه المقدمة قبل الصيف. أما الأسباب فهي: (١) لأنه يشمل قراءة الانتقادات المتراكمة لمختلف مكونات هذا الكتاب –وهذه هي حجة المقدمة الجديدة– [فهو] يحتاج

---

(١) انظر: David Spitz, 'the Nature and Limits of Freedom', *Dissent* 8 (1961-2), 78-86.

إلى وقت طويل ودراسة متروية ومخطط تمهيدي مرسوم بعناية للإجابات والردود على الاعتراضات. ويبدو أن المراجعات النقدية لا تتوقف مع أنني مستعد لرسم خط في الأول من يناير ١٩٦٢ وعدم أخذ شيء ظهر بعد هذا التاريخ بعين الاعتبار.

(٢) أسلوب حياتي، والمحاضرات العديدة التي ألقيها خارج المنهاج التدريسي في أكسفورد، والعضوية في كثير من اللجان، تبعثر كلها ما لدي من طاقات بطريقة عبثية وغير اقتصادية غالبًا. في لحظات الصفاء الفكري أشعر بالأسف على ذلك وأتخذ قرارات مستمرة بمقاومة الدعوات من الأوساط الجامعية، والعيش حياة عقلانية أكثر تركيزًا. لكن جميع هذه القرارات الممتازة تتحطم على الحاجز، وأستسلم للشعور بأني كأستاذ لا أستطيع أن أرفض قول الحقيقة لأولئك الذين يريدون الإصغاء. أما بالنسبة للجان، فأنا متمسك بها سرًا نظرًا لأنها عذري الوحيد للذهاب إلى لندن أو الخارج، حتى وإن أدركت ما تهدره من وقت وتدمره من طاقة.

ولأن الأمور على هذه الصورة، أعرف نفسي جيدًا لكي أدرك أنني لا أستطيع كتابة هذه المقدمة في أثناء الفصول الدراسية -في أبريل سوف أنشغل بالمحاضرات واللجان- لكن سوف أكتبها في مايو أو يونيو، وسوف أرسلها في منتصف يوليو. شعرت بأن من الإنصاف إبلاغك بالوضع -وإذا أدى هذا إلى تأخير النشر فإنني من جانبي لن أذرف الدموع، لكن آمل بصدق ألا يعرقل ذلك كثيرًا خطط النشر التي وضعتها.

يؤدي ذلك إلى ملاحظة من بيفر إلى لينيت: «آيزايا بيرلن، المرجئ المسوّف، أرجأ مرة أخرى تسليم المقدمة».

في مايو، تطلب بود مكلينان من مكتب كورتيس براون سلفة بقيمة ١٠٠ جنيه من جون براون، وفي غيابه تبلغها زميلة أن من الممكن دفع ٥٠ أو ٧٥

جنيهًا، «لكن لا أظن أننا نستطيع تجاوز هذا الرقم» (ليس بوسعنا إلا أن نتساءل ما هي تقديرات مطبعة جامعة أكسفورد حول المبيعات المرجحة للكتاب، الذي ظل يطبع ويطلبه القراء باستمرار منذ ذلك الحين). وقع عقد ما أصبح يدعى الآن «أربع مقالات عن الحرية» في يوليو، ليحل محل عقد سابق بتاريخ يوليو ١٩٥٩ مع نيويورك لكتاب «ثلاث مقالات». وفي أكتوبر يكتب جون براون إلى شيلدون ماير في نيويورك: «أعتقد أننا استطعنا ترتيب الأمور بطريقة مرضية، بشرط أن يسلم بيرلن النسخة».

يكتب بيرلن إلى جون براون في فبراير ١٩٦٣ قائلًا إن «مقدمة كتاب ‹أربع مقالات عن الحرية›.. مسألة معقدة»، لأنه يعطي أولوية إلى مشروع آخر (لم يتحقق مثل كثير غيره)، كتاب ارتكز على محاضرات ألقاها في ييل، «ثلاث لحظات مفصلية حاسمة في تاريخ الفكر السياسي».

في مارس ١٩٦٤، يكتب جون ستالورثي من مكتب آمين هاوس، الذي أصبح آنذاك مسؤولًا عن كتب الأغلفة الورقية في أكسفورد، إلى كورتيس براون قائلًا «مضى عام منذ آخر اتصال حول مقدمة كتاب السير آيزايا بيرلن (أربع مقالات عن الحرية) وأتساءل هل يمكن أن تعطينا أي أخبار عن التقدم المتحقق؟». أشار الجواب إلى أن المقدمة لن تكون جاهزة قبل عام على الأقل، وطُلب من مطبعة جامعة أكسفورد إلغاء العقد إذا أرادت. يكتب ستالورثي إلى بيتر سوتكليف في أكسفورد: «وُعدنا بالمقدمة منذ أربع سنوات، وأعتقد أن الكل -ومنهم حتى بيرلن نفسه- يدرك أننا لن نراها الآن». يطلب ستالورثي من كورتيس براون الإذن بالمضي قدمًا من دونها. يرد ريتشارد سايمون من مكتب كورتيس براون قائلًا إن بيرلن سوف يسلم المقدمة حتمًا في أبريل ١٩٦٦، وإذا لم يفعل يمكن لمطبعة جامعة أكسفورد نشر الكتاب من دونها. قبل ستالورثي هذا الترتيب.

من نافل القول إن هذا الموعد مر دون أن يتحقق شيء، لأن بيرلن تظاهر بالمرض. ضمن ستالورثي الإذن بتنضيد المقالات الأربع قبل وصول

المقدمة[1]. وقبل إرسال النسخة المطبوعة بالآلة الكاتبة إلى الطابعة، استشار بيرلن حول نوعين محتملين من صف الحروف -المعدن الساخن ونظام المونوفوتو- وشرح له أن نظام المعدن الساخن خيار حيوي لا غنى عنه إذا أراد إدخال تغييرات. تعهد بيرلن بعدم إدخال أي تغييرات، وتسرع ستالورثي في تصديقه، واستقر الاختيار على نظام مونوفوتو[2]. وعد بيرلن الآن بالانتهاء من المقدمة مع نهاية أغسطس، مع العلم مجددًا بأن الكتاب سوف يظهر من دونها إذا لم تسلم في الموعد المحدد.

حدث تغير إضافي حين كتب بيرلن الشروط الآتية إلى ستالورثي قبل أربعة أيام من الموعد الجديد، في رسالة موقعة باسمه في غيابه من سكرتيرته، بايلي نافيز:

> [..] أود الإسراع، في المقام الأول، إلى شكرك على معاملتك المبالغة في الاحترام والصبر – التي لا أستحقها. أعرف أن مطبعة أكسفورد في نيويورك تعتبرني حتمًا زبونًا مزعجًا –بسبب هذا التأخير كله- لكن من الأسباب السرية لذلك اعتقادي بأن الأعمال التي تريد إعادة طباعتها على شكل كتب بأغلفة ورقية نادرًا ما تكون في بعض الحالات جديرة بالنشر؛ تصفحت «الحتمية التاريخية» مرة أخرى، وجدت فيها جميع أنواع الأخطاء، ومن المؤكد أنني سأشعر بالخجل إذا ظهرت بشكل غير معدل. لقد تحملت معاناة مهمة قراءة أبشع الانتقادات الموجهة إليها –فقدت العنيفة والعابرة أو ضيعتها على الفور- ويبدو لي أن ما قاله بعض النقاد صحيح، ولا يمكن أن نترك النص، من أجل مصلحة القراء والأمانة عمومًا، على حاله دون تعديل. ومن ثم، أجريت

---

(١) لهذا السبب استخدمت الأرقام الرومانية لصفحات المقدمة في كتاب «أربع مقالات».

(٢) يبدو أنه لم يدرس ملف «مفهومان للحرية»، حيث يكتب كولين روبرتس بأسلوب مؤثر ومتميز بضبط النفس إلى بيرلن في ٦ نوفمبر ١٩٥٨: «من المؤكد أنك أمضيت نهارًا ميدانيًا مع البروفات الطباعية». كان من الضروري إعادة تنضيد وتصحيح المحاضرة بالكامل.

تصحيحات -مع أنها أقل جذرية بكثير مما هو مطلوب- وآمل أن أعوض ذلك في المقدمة، التي أقترح إعدادها في الأسبوع القادم. في هذه الأثناء، آمل ألا تصيب التصحيحات المطبعة باليأس: أدرك وجود عمل يؤديه من يتولى مهمة الطباعة[1]، وإذا اعتبر ذلك سيئًا من الناحية المالية، فأنا حريص جدًا على إنجاز هذا العمل -أي إدخال التصحيحات (أشعر بالخجل إذا تركت النصوص دون تعديل -ولا أستطيع تصور هذا الاحتمال)- إلى حد أنني مستعد للتفكير بتعويض المطبعة عن هذه النفقات غير المتوقعة. وفي الحقيقة فإن الاحتمال الوحيد الذي لم أستطع التفكير فيه هو عدم دمج التصحيحات.

آمل أن تسامحني على هذا الإزعاج. أعرف أن جميع المؤلفين هم على هذه الشاكلة، ولا أظن أنني أسوأهم؛ ومع ذلك، أمتلك مثل بعضهم ضميرًا حيًا في ما يتعلق بالناشرين ولا أعدهم مجرد أعداء غير مستنيرين يجب محاربتهم، بل رفاق وزملاء وشركاء في مجال الفكر، ولاسيما المطابع. ومن ثم، آمل أن تصبر علي مرة أخرى، أكثر مما أستحق بالتأكيد -فإذا كان الشرط الوحيد للنشر هو عدم إدخال تعديلات على النصوص، فإني أفضل ألا أنشر شيئًا على الإطلاق، وأن تبقى هذه المقالات مخبأة في حرزها اللائق كما هي الآن [..]

الرحمة هي ما أطلبه لا العدالة كما أفترض: لكن لا أستطيع حقًا أن أرى كيف يمكن أن تحرمني منها. لا بد أنك عرفت مؤلفين أكثر إزعاجًا مني. ربما لا يكون ما أطلبه مفرطًا في لاعقلانيته. على أي حال، أريد أن أعبر لك عن امتناني وشكري.

---

(١) من أكثر التصريحات بعدًا عن الحقيقة في عصرنا: في النهاية كان من الضروري إعادة تنضيد الكتاب برمته.

وصلت مسودات المقالات الأربع في نهاية نوفمبر، لكن من دون المقدمة، التي وصلت في نهاية المطاف في مايو ١٩٦٧، لكن أوقف نشرها على الفور لأن بيرلن أراد ملاحظات من ستيوارت هامبشير وهيربرت هارت. في هذه الأثناء، واصل تصحيح المقالات نفسها، على الرغم من وعده بالامتناع عن ذلك. واستدرّ ذلك التعليق الآتي من ستالورثي الحانق:

> أعتقد أني علي أن أذكر [بديل لبق عن «أريد أن أذكرك»] أن الكتاب صفت حروفه على آلة المونوفوتو التي تنتج صفحة من الفيلم السلبي لا الرصاص. ويشمل كل تصحيح عملية صعبة ومعقدة لا تختلف عن إزالة المياه البيضاء من العين البشرية؛ يجب قطع الطبقة الخارجية من الفيلم السلبي ثم وضع سطر جديد أو حرف عليها. ولا ريب في أن مثل هذه التصحيحات باهظة التكلفة.

أخيرًا، أعاد بيرلن المسودات المصححة للمقالات الأربع في أغسطس. وبعد شهر أرسل إلى مطبعة جامعة أكسفورد نصًا منقحًا للمقدمة، وكتب ملاحظًا عليها: «بسبب الانتقادات المدمرة التي تلقتها، قمت بتعديلها- لا كما يرغب النقاد، بل ربما بما يكفي لتجنب الأخطاء المريعة (وربما لا)». عند هذه النقطة، تقول ملاحظة داخلية في مطبعة جامعة أكسفورد كتبها ستالورثي: «على الرغم من شرحي لتكلفة التصحيح، واقتراحاتي، ومناشداتي، ومزيد من الشرح، ومزيد من الاقتراحات، ومزيد من المناشدات، أجرى بيرلن تصحيحات واسعة». لو أن الكتاب نشر في أيام معالجات النصوص وتقانة صف الحروف الحديثة.[1]

---

(١) [صفحة من إحدى مسودات (بروفات) «أربع مقالات عن الحرية». التصحيح الطويل الذي أضافه بيرلن، ولم يدمج في الكتاب النهائي بهذا الشكل، يقول: «يبدو أن بعض المفكرين لا يشعرون بالانزعاج الفكري عند تفسير مفاهيم مثل مسؤولية وملامة.. إلخ في توافق مع الحتمية الصارمة. وبينما لا أعرف تحليلًا كافيًا لفكرة الاختيار من دون سبب دافع، وهو أمر لا يحدث فجأة، إلا أن نقيضها، الاختيار الذي يعزى كلية لأسباب سابقة ذهنية أو فيزيائية، ويستدعي مع ذلك المسؤولية ومن ثم فهو خاضع للمدح أو اللوم على الصعيد الأخلاقي، يبدو لي أقل قابلية للفهم. هذا الاختلاف، الذي قسم الرأي بهذه الدرجة من العمق، هو جوهر المسألة: معضلة حيرت بعض المفكرين على مدى ألفي عام: بينما فشل آخرون في رؤيتها أو اعتبروها مجرد تشوش وخلط. وتبدو الحالة الراهنة من الجدل الخلافي مماثلة لتلك التي سادت في أيام اليونان الذين كانوا أول من بدأها».]

في نوفمبر، أرسل ستالورثي إلى بيرلن قائمة طويلة من الاستفسارات حول النص النهائي للمقدمة، لكن بيرلن لم يجب قبل فبراير ١٩٦٨. كتب في رسالته:

> أرى أنني أصبح بشكل تدريجي لكن ثابت مؤلفًا لا يحتمل بل أكثر المؤلفين استهلاكًا لوقتك. ومع المخاطرة بتوجه ضربة إليك ربما تلحق ضررًا خطرًا بصحتك -الصحة والتفاؤل اللذين ربما تمكنت من استعادتهما من عطلتك الأخيرة- فإنني أود إبلاغك بأن أصدقاء طيبين (طيبين فعلًا) أشاروا إلى أن الكتاب سيتحسن بإضافة مقالة أخرى حول الموضوع ذاته، أي محاضرتي التي ألقيتها أمام الجمعية الأرسطوطالية قبل بضع سنوات، وحملت عنوان «من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر». وهذا سيجعل الكتاب يضم خمس مقالات، ويمكن تغيير العنوان من «أربع مقالات عن الحرية» إلى «خمس مقالات عن الحرية»، أو «مقالات عن الحرية»، لأن خمس مقالات تستحق ذلك العنوان. المقالة المعنية ليست أسوأ ما كتبت، وأود إضافتها.

أرفق التغييرات الضرورية للفقرة الأولى من المقدمة، وأضاف ملاحظة على غلاف المسودة: «أريد أن أعتذر متضرعًا: لا يمكن أن أشتغل بطريقة مختلفة، لكن لماذا تعاني أنت (أو الطابع)؟ لا بد أن تكون الحتمية صحيحة وعجز الإنسان صائب على الرغم من كل شيء».

كان جواب ستالورثي حول المقالة الخامسة كما يأتي:

> على الرغم من إغراء فكرة المقالة الخامسة، إلا أنني أخشى أن الوقت قد تأخر كثيرًا على إضافتها. لقد أعلنا عن «أربع مقالات» في عديد من الكتيبات الدعائية، وجهزنا «كليشيه» الغلاف، ودرسنا السعر على أساس الحجم الحالي -أخيرًا وليس آخرًا- وضعنا العنوان على كل صفحة من «أربع مقالات عن الحرية».

رد بيرلن قائلًا:

أشعر طبعًا بالإحباط لأنك اعتبرت أن الوقت تأخر كثيرًا على إضافة مقالة «من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر». أخشى أنني لن أكتب مرة أخرى مقالات حول موضوعات فلسفية أبدًا [..]. لكن هذه المقالة تنتمي إلى المجموعة الأصلية التي توشك على نشرها، وإذا لم تضم إليها فلن تطبع أبدًا. قد لا يبدو ذلك لك (ولي أيضًا عند التأمل به) خسارة لأحد؛ ومع ذلك أود مناشدتك للمرة الأخيرة، والتوسل إليك أن تفكر بإمكانية استبدالها في اللحظة الأخيرة بمقالة «أفكار سياسية في القرن العشرين»، المتفوقة عليها إلى أبعد حد. التغييرات المطلوبة لن تكون عميقة جدًا. وسوف تعني فقدان ملحق[1]، ومقالة واحدة -يمكن أن تعاود الظهور إذا كانت جديرة ومهمة في مجموعة أخرى. لا أقلل من حجم المشكلة التي أضعك فيها، لكن رغبتي في تحسين الكتاب -مثلما سيحدث دون شك مع عملية الاستبدال- أقوى من شعوري بالذنب المقلق جراء هذا التغيير المزعج الذي أتحمل مسؤوليته. هل تعيد التفكير بالمسألة؟ هل يمكنك أن تحاول تهدئة نفوس زملائك الحانقين القساة في نيويورك؟ أتوسل إليك أن تفكر بالأمر مرة أخرى.

بدلًا من تهدئة غضب القساة الحانقين في نيويورك، زادت الرسالة غليان الغضب في أكسفورد. وبعدما قرر ستالورثي أن الوقت قد حان للتكلم بصراحة ودون مواربة، طلب من بيرلن أن يأتي للقائه. يروي الآن القصة بكلماته:

رد بيرلن بدعوة إلى الغداء في أول سولز. أجبت: «لا شكرًا». لا بد من مواجهة، وأردت الاستفادة من ميزة اللعب على أرضي. وحين أدرك بيرلن الاستراتيجية، اقترح أماكن أخرى للقاء، وتعلل بضغوط العمل، لكن قلت لا: لن يتحقق تقدم في الكتاب إلا

---

(١) انظر الحاشية ١، صفحة ١١٥ أدناه.

إذا اجتمعنا –في المطبعة– لمناقشة الوضع. لجأ إلى المرواغة والتسويف لعدة أسابيع، ثم وافق أخيرًا.

انتظرته ذلك الصباح عابس الوجه مقطبًا وأنا ألبس بزة داكنة أشد عبوسًا.

«سير آيزايا..»

رد على هجومي المباشر بيد مرفوعة ومناورة لتشتيت الانتباه: «أخبروني بأنك تترجم بلوك[1]. إنه أعظم شعراء الثورة. هل عرفت زوجته؟ لا؟ لقد قابلتها هنا. لا بد أن أخبرك عنها». وفعل ذلك –بأسلوب بارع.

«سير آيزايا..»

رفع يده مرة أخرى –وغيرت مناورة تشتيت الانتباه مسارها الآن بدهاء: «أعرف بأنني كنت مزعجًا ومتعبًا، لكنني انشغلت، وتشتت انتباهي بهذه الكلية الجديدة للمحاضرين المشردين». وبعد أربع وثلاثين سنة، وبصفتي زميلًا في تلك الكلية، منعني تذكر الخطبة المنمقة الثورية للساحر القديم: «سوف آخذهم من الطرقات الرئيسية والفرعية. سوف يكنسون الشوارع، لكنهم سيرثون الأرض!».

كان لا يقاوم. تشبثت بموقفي من المقالة الخامسة، لكن ضعفت ووافقت على إعادة تنضيد المقالات الأربع –على نفقة مطبعة جامعة أكسفورد– التي نقحها وأثار هذا القدر من الاستياء.

لكن المقالة الخامسة لم تبعد عن الكتاب على الدوام. في رسالته اللاحقة كتب ستالورثي يقول: «اتفقنا على إضافة (من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر)

---

(١) لا بد «أنهم» موريس بورا، الذي عرفني إلى أعمال الشاعر الروسي ألكسندر بلوك (١٨٨٠–١٩٢١)، وماكس هيوارد، الذي كنت أترجم معه قصيدة العنوان لديوان بلوك *The Twelve and Other Poems*، ترجمة جون ستالورثي وبيتر فرانس (London, 1970).

حين نحتاج إلى طبعة جديدة». في عام ٢٠٠٢، احتفل بتكريم معاهدة ستالورثي لعام ١٩٦٨.

اعترف بيرلن بأنه بالغ في تصحيح مسودات (بروفات) المقدمة «كالمعتاد». وطلب من ستيوارت هامبشير كتابة هامش يرد فيه على الانتقادات الموجهة لآرائه[1]. يشير ملاحظًا إلى ستالورثي أن إي. هـ. كار سيكون سعيدًا لو فعل الأمر ذاته، «يا إلهي! لو تركناه. لكن يجب ألا تتألف المقالة برمتها من آراء منسوبة (آرائي غالبًا) يتبرأ منها أصحابها». يرد ستالورثي، بعدما اقترح تقليص التصحيحات: «أعتقد أن من غير المبالغة القول إن التصحيحات الحالية سوف تتطلب إعادة تنضيد نصف المقدمة تقريبًا» (في النهاية، أعيد تنضيدها بالكامل). وفي رده على مناشدة ستالورثي، يقول بيرلن إنه سعى إلى جعل التغييرات مماثلة في المساحة لتلك التي حلت محلها. ويضيف: «ومن ثم، نستطيع الآن الانطلاق –بالسرعة القصوى، فيما عدا شعوري بأنني عطلت المحرك مدة طويلة، ولا أستطيع الشكوى من توقفه أو تحركه إلى الوراء». وتختتم رسالة لاحقة، تجيب عن الاستفسارات النهائية حول «البروفات» بالقول: «تعرضت مبادئي إلى هجوم ضار في امتحان الإجازة في العلوم السياسية هذه السنة إلى حد أنني توقعت عواصف، لا من الطلاب المستعدين للمعركة فحسب، بل من كل حدب وصوب، حين تنشر مبادئي التي لا تحظى بالشعبية: أما ضجيج صاخب أو صمت رهيب، تقطعه أصوات إقصائية ازدرائية في ملحق التايمز الأدبي وأمثاله. أنا مستسلم لهذا كله، أو أفترض نفسي كذلك على الأقل».

أخذت الأمور منحى سيئًا باطراد منذ ذلك الحين، وبقيت سلسلة من العقبات الهامشية التي أخرت المشروع. في سبتمبر، يبلغ ستالورثي لينيت: «يواصل بيرلن المماطلة والتسويف، لكننا سنتغلب على ذلك». في الشهر اللاحق تقول مذكرة من لينيت: «نحن نفكر بإدراج هذا الكتاب في الكتيب

(١) (انظر الحاشية ١، صفحة ٥٧ من المقدمة). يعلق هامبشير حين يرسل الهامش: «الهامش الخارجي نوع أدبي جديد». استفدت من نوع نادر آخر –الإقحام الخارجي– عبر الطلب من جون ستالورثي إضافة الفقرة السابقة إلى ذكرياته عن هذا اللقاء الحاسم مع بيرلن. ج. س.

الموسمي القادم». وحين شاهد بيرلن في أكتوبر البروفات النهائية، التي عرضت عليه من أجل الإجابة عن بعض الأسئلة المتعلقة بمراجع الصفحات، لاحظ وجود عدد من الأخطاء في النص؛ وبقاء بعضها في الكتاب النهائي كان مبررًا إضافيًا ثانويًا لطبعة جديدة.

في نهاية المطاف، أرسلت نسخة مطبوعة إلى بيرلن في مارس ١٩٦٩، إلى جانب معلومات تشير إلى أن موعد النشر سيكون في ١٥ مايو. ومثلما كان القصد منذ البداية، لم ينشر الكتاب إلا بغلاف ورقي، بوصفه جزءًا من سلاسل كتب الأغلفة الورقية التي تنشرها أكسفورد. كانت هذه الاستراتيجية خاطئة برأيي (مدعومًا ربما بإدراك الحدث بعد وقوعه)، أو على الأقل تجربة نشر غير ناضجة، نظرًا لأنها لعبت دورها في الحجم الهزيل الذي تلقاه الكتاب من النقد والمراجعة: فقد كانت العادة الراسخة للنقاد والكتاب الأدبيين، التي استمرت حتى هذا اليوم، هي الاهتمام بكتاب الغلاف المقوى أكثر من كتاب الغلاف الورقي[1]. ربما حسن الكتاب سمعة كتب الأغلفة الورقية التي تصدرها أكسفورد، لكن أسلوب نشره، فضلًا عن عنوانه المتواضع الذي لا يثير الاهتمام، أصاب بالضرر حظوظه المبكرة.

تشمل ردة فعل بيرلن على النسخة المطبوعة ما يأتي:

> من الطبيعي أن أشعر بالرعب حين أرى صورتي على الغلاف -لم يحذرني أحد، وأزعجني ذلك كثيرًا. هل هذا ضروري ولا مفر منه؟ لكن ما حصل حصل، ويجب ألا أبكي على ما يبدو لي هفوة صغيرة في الذوق (ألا تتفق معي في الرأي؟ سرًا). أما بالنسبة للبقية، يبدو أن الكتاب أنجز ببراعة. أتوقع الآن انتقادات حادة، لكن يبدو لي أنها ستدور حول أسوأ لحظة للتبشير بعواطف لا أشعر بالخجل

(١) لكن نشرت في نيويورك نسخة بغلاف مقوى عام ١٩٧٠. وفي عام ١٩٧٩، حين عملت في الإعداد والتحقيق في مطبعة جامعة أكسفورد، حاولت من أجل التغلب على المشكلة تجليد جزء من نسخ الأغلفة الورقية التي أعيدت طباعتها بغلاف مقوى، لكن بسبب النوعية الرديئة للورق المستخدم لم تنجح تجربة التهجين إلى درجة مرضية. ولم يمنح الكتاب ذلك النوع من التجسيد المادي الذي استحقه دومًا إلا الآن.

منها ولا أرغب بسحبها، لكن يعدها الصغار والكبار «غير ذات صلة» بما يشغلهم. لكن لا بأس، ربما ستكون الأجيال القادمة أكثر رقة ولطفًا، أو ربما لن تكون هنالك أجيال قادمة. وربما يضيع كل شيء في غياهب النسيان -الكتاب والمؤلف وردود الأفعال..

كما قدم لوائح بالأشخاص الذين رغب بأن ترسل إليهم نسخ على حسابه (بلغ عددهم ٢٠٠)، وعلق قائلًا: «أتوقع أن هؤلاء هم الوحيدون الذين يرغبون فعلًا بشراء الكتاب -لكن لا بأس».

يرد ستالورثي: «شعرت بالأسف حين علمت أن الغلاف لم يعجبك. أنا على يقين بأنك تتذكر أن كارول بوكرويد زارتك في المنزل صباح الأحد مع المسودة (البروفة). لم يعجبك آنذاك اللون الأصفر واخترت من الكتب على رفوف مكتبتك اللون الأزرق الفاتح بدلًا منه». لون الكتاب أزرق فاتح، ومجلد بصمغ، وأخيرًا دخل الآن المجال العام.

*

في ما يتعلق بكتاب «خمس مقالات عن الحرية» -الطبعة الثانية من «أربع مقالات» التي تبدأ بها هذه المجموعة- أضفت لأسباب أصبحت واضحة مقالة «من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر»، مع إزالة علامات الاقتباس التي أشارت إلى الأصل «السوينبرني» للعنوان[1]، لأن علامات التنقيط الدقيقة لكن المتحذلقة «(من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر)» (تمامًا مثل «الهدف يبرر السبل») تسبب على ما يبدو مزيدًا من الصعوبات ولا تقدم المعلومات. قمت أيضًا بإعداد نص المقالات الأربع الأصلي والمقدمة، مع تفكيك بعض الجمل والفقرات الطويلة حسب رغبات بيرلن التي عبر عنها متأخرًا أمام مطبعة جامعة أكسفورد، مع إضافة وتصحيح الإشارات المرجعية والاقتباسات والترجمات الضرورية، وإعادة تثبيت حفنة من التعديلات المتأخرة التي ألغتها المطبعة في الطبعة الأولى لأسباب عملية، وتمهيد «التجاعيد» عمومًا -دون إجراء أي

(١) بيت من قصيدة تشارلز سوينبرن «حديقة بروسربينا».

تعديلات جوهرية في المادة طبعًا[1]. تلقت مقالة «مفهومان للحرية»، ومقالة «الحتمية التاريخية» معظم هذه الطريقة في التعامل بسبب ضمهما في كتاب واحد مختار من كتابات بيرلن نشر في عام ١٩٩٧ بعنوان «الدراسة الصحيحة للبشرية»، ولم تخضعا لأي تنقيح مهم هنا.

كتابات أخرى عن الحرية

من حيث المبدأ، يجب رفض إعادة طبع المقالات المنشورة، لكن في هذه الحالة هنالك ظروف استثنائية قاهرة.

أ.هـ.م. جونز «الديمقراطية الأثينية» (أكسفورد، ١٩٦٠)، ص٥.

أضفت أيضًا عددًا من الكتابات الأخرى التي تتناول الموضوع نفسه، بحيث يمكن الرجوع إليها معًا بطريقة سهلة في كتاب واحد. وفي الحقيقة فإن المقالة حول الإغريق لم تجمع حتى اليوم، ولا نشر الملحق ما قبل الأخير سابقًا. أما إضافة «الحرية» والمقتطفات من «السبيل الفكري الذي اتبعته» تحت عنوان «نظرة أخيرة إلى الماضي»، فتخرق القاعدة العامة التي أتبعها حول ضرورة عدم ظهور المادة نفسها في أكثر من مجموعة واحدة أقوم بإعدادها[2]: لكن بما أن هذه مجرد مواد قصيرة ووجيزة ربما يمكن الصفح عن نسخها، وهي تنتمي إلى هذه المجموعة كما هو واضح. «من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر» استثناء آخر بالطبع، نظرًا لأنها ظهرت مرة في كتاب «مفاهيم وتصنيفات» (١٩٧٨)؛ لكن الأسباب الخاصة التي تنطبق هنا قد توضحت. ترددت أيضًا في إضافة مقالة «هيرزن وباكونين حول الحرية الفردية» من كتاب «المفكرون الروس» (١٩٧٨)، لأنها لا تلقي كثيرًا من الضوء على موضوع الكتاب الحالي؛ لكنها مقالة أخرى كاملة، ولأن مقاربتها أقرب إلى استقصاء السمات العامة للجماعة التاريخية،

---

(١) لكن هناك بعض التعديلات الضرورية في التفاصيل، ولاسيما في الشواهد والمراجع، وعلى القراء المهتمين بالدقة على هذا المستوى استعمال هذه الطبعة المنقحة بدلًا من، أو إلى جانب، الطبعة الأصلية. وعلى وجه الخصوص، نسب بيرلن بعض الشواهد، متبعًا روايات غير دقيقة لكتاب آخرين، إلى المؤلف الخطأ.

(٢) باستثناء «الدراسة الصحيحة للبشرية»، وهي مقتطفات مستمدة من مجموعات سابقة.

بدت إضافتها هنا غير مهمة في النهاية. من الأعمال المرشحة الأخرى سلسلة محاضرات بيرلن التي ألقاها في عام ١٩٥٢ تحت عنوان «الحرية وخيانتها»: لكن هذه نشرت بواسطة دار تشاتو وويندوس، ومطبعة جامعة برنستون على شكل كتاب مستقل في الوقت ذاته مع «الحرية».

نعرض في ما يأتي الملاحظات على كل واحدة من المواد الإضافية.

الحرية

يوفر هذا الملخص الوجيز لآراء بيرلن عن الحرية دليلًا مرشدًا مفيدًا للقارئ المبتدئ. فقد كتب بيرلن المسودة استعدادًا لظهوره في فيلم «Associated Television» (١٩٦٢) حول حرية الكلام، أول حلقة في سلسلة من خمسة برامج حملت مجتمعة عنوان «الحريات الأربع»، وقدمها بامبر غاسكوين. ما قاله بيرلن فعلًا في الفيلم مختلف اختلافًا كبيرًا عن الملاحظات التي أعدها مسبقًا، مثلما يحدث عادة؛ ولم يبث من الدقائق العشر من المادة المسجلة (بقيت النسخة المكتوبة) سوى دقيقتين.

في عام ١٩٩٣ دعا تيد هوندريش بيرلن إلى الإسهام في مقالة حول الحرية في كتاب كان يعده بعنوان «*The Oxford Companion to Philosophy*». لم يشعر بيرلن بالقدرة على كتابة مقالة جديدة. إذ لم يكتب شيئًا مهمًا منذ عام ١٩٨٨، حين نشر عقيدته الفكرية «في المسعى إلى المثال»، استجابة لجائزة أنييلي الأولى على إسهامه في علم الأخلاق[1]. ومع أن ملكته الفكرية لم تتراجع، واستمر في تأليف مقالات قصيرة بين الحين والآخر، لكن بدا واضحًا أنه —في ثمانينيات العمر– وضع قلمه جانبًا وتخلى عن الكتابة.

إلا أنه طلب مني البحث عن شيء نافع بين أوراقه يمكن الاستفادة منه؛ عرضت عليه مقالة وجيزة، كان قد رفضها بوصفها تافهة ولا قيمة لها حين نبهته

(١) نشرت هذه المقالة في *New York Review of Books* عام ١٩٨٨، وأضيفت إلى كتاب *The Crooked Timber of Humanity* (١٩٩٠) وكتاب *The Proper Study of Mankind*.

إليها أول مرة. وفوجئت الآن حين وجدها «غير سيئة»، ونقحها، وقدمها إلى هوندريش، الذي قبلها سعيدًا كما هي.

ولادة الفردانية الإغريقية

في عام ١٩٩٣ أيضًا، أبلغ جيفري بيرل، محرر مجلة *The Common Knowledge*، أبلغ بيرلن في رسالة دعوة إلى الإسهام في مقالة، أن المجلة متأثرة بأعماله، ولاسيما في موضوع التعددية. وعبر بيرلن في رده عن درجة من الشك في هذا التوكيد، لكنه شعر «بإطراء عميق جراء هذا الاحتمال، فضلًا عن ترجيحه». كما أسف لعدم تلبية الدعوة إلى الكتابة في المجلة، بسبب نفوره العام -المذكور آنفًا- من الكتابة من جهة، وبسبب اعتقاده بأنه غير مستعد للتعامل مع العنوان المحدد الذي اقترحه البروفسور بيرل، من جهة أخرى.

بعد وقت قصير من وفاة بيرلن، عثرت على هذه الرسائل المتبادلة بين أوراقه، وأبلغت بيرل أن القيمين الأدبيين على أعمال بيرلن سوف يسعدهم، في ضوء دعوته الأصلية، أن يعرضوا عليه واحدة من مقالاته غير المنشورة. وقع اختياري على هذه المقالة بالذات لأنها تتناول موضوعًا لم تتطرق إليه أعمال بيرلن المنشورة إلا بشكل عابر، ولأن بيرلن نفسه أبلغني بأن شيئًا يمكن أن يأتي منها يومًا ما.

المقالة نسخة منقحة من النص الذي أعده بيرلن كأساس لأولى محاضراته الثلاث التي ألقاها في جامعة ييل عام ١٩٦٢؛ ومثلما ذكرنا آنفًا، حملت هذه المحاضرات عنوان «ثلاث لحظات مفصلية حاسمة في تاريخ الفكر السياسي». أما اللحظتان الثانية والثالثة -مكيافيللي والرومانتيكية- فقد ظهرتا في مقالاته المنشورة الأخرى، ولاسيما «أصالة مكيافيللي»، التي أعيدت طباعتها في كتاب «ضد التيار» (١٩٧٩)، وكتاب «الدراسة الصحيحة للبشرية»، و«الثورة الرومانتيكية» التي ظهرت في كتاب «الإحساس بالواقع الحقيقي» (١٩٩٦). هنالك الآن بالطبع كتاب «جذور الرومانتيكية» (١٩٩٩).

نظرة أخيرة إلى الماضي

أخذت المقالتان اللتان ظهرتا تحت هذا العنوان من «السبيل الفكري الذي اتبعته»، وهو دراسة ذاتية استعادية كتبت قبيل رحيل بيرلن. في فبراير، حين بلغ السابعة والثمانين، تلقى رسالة من أويانغ كانغ، أستاذ الفلسفة في جامعة ووهان الصينية، يدعوه إلى تقديم موجز عن أفكاره لترجمته إلى الصينية، وضمه إلى كتاب مصمم لتعريف الفلاسفة وطلاب الفلسفة في الصين بالفلسفة الإنكليزية-الأمريكية المعاصرة، التي بقيت حتى ذلك الحين غير متوافرة لهم بلغتهم الأم.

وعلى الرغم من التقاعد الفعلي عن الكتابة والتأليف، استحوذ المشروع الصيني على مخيلته، وعد هؤلاء القراء الجدد على درجة كبيرة من الأهمية، وشعر أن من واجبه مخاطبتهم. أبلغ الأستاذ الصيني أنه سيحاول الكتابة. وبوجود صفحة واحدة من الملاحظات أمامه، سجل المسودة الأولى على شريط كاسيت. لم يكن النص المكتوب لمحتوى الشريط واضحًا وكان الخط رديئًا، وبحاجة إلى تصحيح وتنقيح، لكن لم تظهر حاجة إلى إضافات فكرية من أجل جعل النص قابلًا للقراءة. وحين وافق على النسخة المنقحة التي أنجزتها، ولم يدخل عليها إلا بعض التعديلات والإضافات، قال بما عرف عنه من نفور من العودة إلى ما كتبه سابقًا، إنه لا يرغب برؤية المقالة مرة أخرى. ستكون هذه آخر مقالة يكتبها. ونشرت في *New York Review of Books* في السنة اللاحقة على وفاته، كما ظهرت في كتاب «قوة الأفكار» (٢٠٠٠). قمت بضم الفقرتين الأكثر صلة هنا، لأنهما تحدّثان، وإن بشكل وجيز، رأي نقاده الذي يحتل معظم مقدمة «خمس مقالات عن الحرية». وكان من الممكن إضافة فقرات أخرى، ولاسيما تلك المتعلقة بالأحادية، والتعددية، والسعي وراء المثال، لكن بدا من الأفضل أن أعكس صورة بنية تلك المقدمة بشكل أضيق.

ملاحق عن السيرة الذاتية

تنبثق جميع المعتقدات المركزية عن شؤون البشر من مأزق شخصي.

بيرلن، إلى جون فلود، ٥ يوليو ١٩٦٨.

الغرض يبرر السبل[1]

أتى بيرلن إلى إنكلترا مهاجرًا في أوائل عام ١٩٢١ ولما يبلغ الحادية عشرة، ولم يكن يعرف الإنكليزية. فازت هذه القصة التي رواها لي (ولم تحمل عنوانًا في المخطوط) بجائزة في منافسة نظمتها مجلة للأطفال، وكتبها بيرلن في فبراير ١٩٢٢ حين كان في الثانية عشرة[2]. وتعد واحدة من أبكر كتاباته الباقية، إضافة إلى أنها القصة الوحيدة التي كتبها، وتظهر مدى تطور لغته الإنكليزية في سنة واحدة، فضلًا عن نضوجه المبكر[3].

تدور أحداث القصة الخيالية حول شخص حقيقي، سولومونوفيتش أوريتسكي، قوميسار الشؤون الداخلية في كوميونة المنطقة الشمالية من روسيا السوفييتية، ورئيس جهاز الأمن (تشيكا) في بتروغراد، الذي اغتيل على يد ثوري اشتراكي اسمه ليونيد كانيغايسر في ٣١ أغسطس ١٩١٨. اخترت «شعار» أوريتسكي عنوانًا للقصة لأنها تشير بوضوح لا لبس فيه إلى إصرار بيرلن المتكرر في ما بعد على أن المعاناة الراهنة لا يمكن تبريرها بوصفها سبيلًا إلى دولة السعادة المستقبلية المتخيلة. بهذا المعنى، تعد القصة أول خطوة مسجلة في رحلته الفكرية في الحياة، رحلة أوجزت في المقالة التي كتبها بعد أربع وسبعين سنة بعنوان «السبيل الفكري الذي اتبعته».

---

(١) طبعًا يقصد «الغاية تبرر الواسطة».

(٢) كتبت القصة على صفحات تحمل ترويسة فندق رويال بالاس، كينزنغتون، حيث أقام آل بيرلن قبل الانتقال إلى عنوان جديد؛ جمعت الصفحات معًا، بواسطة والدة بيرلن كما هو مفترض. في رأس الصفحة الأولى، كتابة بقلم آخر، ربما يكون قلم الكاتب نفسه في تاريخ لاحق: «أنا. بيرلن. فبراير ١٩٢٢ (عمر المؤلف ١٢ سنة ونصف)» عند نهاية المخطوط يظهر توقيع «أنا بيرلن». نظمت مجلة هارمزورث الأسبوعية *The Boy's Herald* مسابقة للقصص القصيرة في ذلك الحين، لكن اسم بيرلن لم يدرج ضمن لائحة الفائزين بالجائزة في أوائل عام ١٩٢٢، الأمر الذي شكل إحباطًا له. لكن «القصص القصيرة» كانت مجرد حوادث طريفة مؤلفة من مئة كلمة: ربما منح بيرلن هدية تقديرًا للإسهام المؤثر في النوع الأدبي الخطأ.

(٣) عملت على تطبيع تهجئة بعض الكلمات، وعلامات الترقيم، والنسق العام للمخطوط الأصلي الذي بدا صعبًا ومعقدًا إلى حد ما، لكن، وبغض النظر عن بعض التعديلات السطحية لتسهيل القراءة، اتبعت ما كتب بيرلن الفتى بالضبط. لم تدخل هذه التغييرات حين نشرت القصة أول مرة في عام ١٩٩٨؛ وأدخلتها الآن لأنها بدت مناسبة وضرورية هنا.

يعزو بيرلن على الدوام رعب العنف في حياته، ولاسيما حين يستلهم من الآيديولوجيا، إلى حادثة شهدها حين كان طفلًا في السابعة في أثناء ثورة فبراير في بتروغراد عام ١٩١٧: حين كان يسير في الشارع، رأى شرطيًا مواليًا للقيصر، وقد شحب وجهه من الرعب، تجره جماعة من الغوغاء إلى حتفه. تعبر القصة بالتأكيد عن قوة هذه التجربة المبكرة، وتكشف بوضوح واحدًا من أعمق مصادر ليبراليته الناضجة.

رسالة إلى جورج كينان

تشمل أوراق بيرلن كتلة من المراسلات المفصلة حول محتوى «أربع مقالات عن الحرية»، قبل وبعد جمع مكوناتها من المقالات في ذلك الكتاب. وسوف ينشر معظم هذه المادة في الوقت المناسب وحسب الترتيب الزمني لرسائل بيرلن الأخرى، لكن ثمة رسالة تبرز على وجه الخصوص من بين البقية بوصفها بيانًا تصريحيًا قويًا ومعبرًا عن الرؤية الشخصية الكامنة خلف عمل بيرلن في هذا المجال. أحب بيرلن الإشارة[1] إلى فقرة في كتاب برتراند راسل «تاريخ الفلسفة الغربية» حيث يقول إن علينا، إذا أردنا فهم آراء فيلسوف أن «نفهم خلفية المخيلة لديه»:

> لكل فيلسوف، إضافة إلى النظام الرسمي الذي يقدمه للعالم، واحد آخر، أكثر بساطة، ربما لا يدركه تمامًا. فإذا أدركه، سيعرف أنه لا يصلح؛ لذلك يخفيه، ويقدم شيئًا أكثر تعقيدًا، يؤمن به لأنه يشبه نظامه الفج، لكنه يطلب من الآخرين قبوله لأنه يظن أنه ابتكره بطريقة يتعذر معها دحضه. يأتي التعقيد عن طريق دحض التفنيدات، لكن هذا لوحده لن يعطي نتيجة إيجابية أبدًا: بل يظهر في أفضل الحالات أن النظرية ربما تكون صحيحة، وليس يجب أن تكون صحيحة. وترجع النتيجة الإيجابية، مهما صعب على الفيلسوف إدراكها، إلى هذه الأفكار والمفاهيم المسبقة المتخيلة، أو ما يدعوه سانتايانا «الإيمان الحيواني»[2].

---

(١) مثلًا في مقالة «جون ستيوارت ميل»، وفي مقالة «ولادة الفردانية الإغريقية».

(٢) انظر: *The History of Western Philosophy* (New York, 1945; London, 1946), p. 226.

ربما يمكن مناقشة مدى مواءمة هذه الصورة لحالة بيرلن: على سبيل المثال، كان بيرلن بالتأكيد غير مدرك لـ«مفاهيمه المسبقة المتخيلة». وفي الحالات كلها، تعبر الرسالة إلى كينان عن طبيعة واحدة من الغرف الرئيسية في «قلعة بيرلن الداخلية»، حسب استعارته المجازية نفسها[1]. لهذا السبب قررت ضم هذه الرسالة هنا قبل نشرها كجزء من مراسلات بيرلن. كتبت الرسالة ردًا على رسالة تقدير حارة من جورج كينان حول مقالة «أفكار سياسية في القرن العشرين»، وهي تتحدث بالتأكيد عن نفسها.

ملاحظات على التحيّز والحكم المسبق

ثمة حجرة أخرى في القلعة بعثت أيضًا بأسلوب مفعم بالحياة، وإن وجيزًا، عبر بعض الملاحظات السريعة التي كتبها بيرلن إلى صديق (الذي يفضل عدم الكشف عن اسمه) في عام ١٩٨١. كان من المقرر أن يلقي صديقه محاضرة، وكتب إلى بيرلن يطلب منه اقتراحات للتعامل مع موضوعه. اضطر بيرلن إلى السفر في اليوم اللاحق على تلقيه الطلب، وكتب ملاحظات سريعة، بخط يده، دون أن يتمكن لضيق الوقت من تنقيحها أو توسيعها. أما النتيجة فكانت نصًا سريعًا وتلغرافيًا دون شك، لكنه ينقل بشكل عاجل وفوري معارضة بيرلن للتعصب والتحيز، ولاسيما الأحدية المتزمتة، والقوالب المنمطة، والقومية العدوانية. سوف تظهر الملاحظات هنا لأول مرة، لكنها تشير بوضوح إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ بحيث نشرتها في العدد الأول من *New York Review of Books* الذي ظهر بعدها[2].

---

(١) انظر مقالة «جون ستيوارت ميل» ومقالة «الحرية». يستخدم بيرلن أيضًا «القلعة الداخلية» بمعنى مختلف نوعًا ما، كما في مقالة «مفهومان للحرية».

(٢) انظر: *New York Review of Books*, 18 October 2001, 12.
أجرى المحررون بعض التعديلات التي لم تضم إلى هذا الكتاب، حيث أعيد تقديم مخطوط بيرلن في نسخة طبق الأصل، مع بعض التصحيحات لزلات القلم. حذفت فقط المادة المتصلة بالمناسبة المعنية.

شكر وتقدير

أود أن أعبر عن امتناني لتيم بارتون، خليفتي في مطبعة جامعة أكسفورد، على السماح لي بمراجعة ملفات «أربع مقالات»، مع أنه عرف بأنني لن أكون بالتأكيد دبلوماسيًا حول ما سأجده فيها. أما زميلاه، أنجيلا غريفين وجو ستانبريدج، فقد أظهرا قدرًا عظيمًا من الحرفية المهنية، واللطف واللباقة، ورباطة الجأش، مع اتخاذ الكتاب شكلًا ماديًّا متعينًا. أود أن أكرر شكري إلى روجر هوشير، وليوفرانك هولفورد-ستريفنس (على إسهامه في موضع آخر) وكريستوفر تيلور على المساعدة في إعداد النص الإشكالي «ولادة الفردانية الإغريقية» للنشر. حصلت على المساعدة الكريمة لحل المشكلات الفردية من تشيمن أبرامسكي، تيريل كارفر، جوشوا تشيرنيس، تيموثي داي، ستيفن غروب، روجر هوشير (الذي يبقى مصدرًا دائمًا وصبورًا للمشورة الحكيمة)، جيرمي جيننغز، ليزيك كولاكوفسكي، ماري بيكرينغ، هانس بوستر، هيلين راببورت، ماريو ريتشياردي، فيليب شوفيلد، مارشال شاتز، ستيفن سميث، مانفريد ستيغر. طبعت بيتي كولكوهون الكتاب كله وكانت مثالًا للموثوقية، وتضلعت سيرينا مور من العمليات الإدارية اللاحقة، إضافة إلى اقتراح عدة خيارات لتحسين الإعداد والتحقيق واستعارة مجازية ممتازة. أما صمويل غوتنبلان فقد وفر الدعم المعنوي والمشورة العقلانية الحكيمة، فضلًا عن أنه قدم، مع جينيفر، ملاذًا لإنجاز العمل في نهاية المطاف. بينما تواصل كلية ولفسن والمتبرعون الكرام دعم كل ما أفعله.

هنري هاردي
كلية ولفسن، أكسفورد
٢٢ سبتمبر ٢٠٠١

خمس مقالات

عن

الحرية

مقدمة

«بشر حقيقيون يُضحى بهم في سبيل فكرة مجردة؛ أشخاص أفراد يُقَدمـون قرابيـن فـي محرقة على مذبـح الكيان الجمعي لشـعب»

بنجامين كونستانت، ذهنية الإخضاع[1]

- ١ -

ظهرت أولى هذه المقالات الخمس في عدد منتصف القرن من المجلة النيويوركية الفصلية فورين أفيرز *Foreign Affairs*؛ أما المقالات الأربع الباقية فهي في الأصل محاضرات، تناولت مختلف جوانب الحرية الفردية. وهي تركز بؤرة الاهتمام أولًا على التغييرات التي أصابت هذه الفكرة في أثناء الصراعات الآيديولوجية في هذا القرن؛ وثانيًا، على المعنى الذي أعطي لها في كتابات المؤرخين، وعلماء الاجتماع، والكتّاب الذين تفحصوا الافتراضات المسبقة ومناهج التاريخ والسوسيولوجيا؛ وثالثًا، على أهمية مفهومين رئيسين للحرية في تاريخ الأفكار؛ ورابعًا، على الدور الذي لعبه مثال الحرية الفردية في وجهة نظر

(١) انظر: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne*, part i, chapter 13, 'De l'uniformité': p. 169 in Benjamin Constant, *Ecrits politiques*, ed. Marcel Gauchet ([Paris], 1997).

واحد من أشد المدافعين حماسة وإخلاصًا لها، جون ستيوارت ميل؛ وأخيرًا، على العلاقة بين المعرفة والحرية.

لم تحفز المقالات الأولى والرابعة والخامسة سوى قليل من التعليقات. بينما استحثت الثانية والثالثة جدلًا خلافيًا واسعًا، ومثمرًا كما يبدو لي. ونظرًا لأن بعض الخصوم قدموا اعتراضات أجدها وثيقة الصلة وصحيحة، أقترح توضيح المواقع التي أُدِنت فيها بارتكاب أخطاء أو غموض في المعنى؛ بينما تبدو لي الانتقادات الأخرى خاطئة (كما آمل أن أظهر). هاجم بعض من أشد نقادي حدة آرائي دون تقديم الدليل على الحقائق أو الحجج، أو نسبوا إلي آراء لا أعتنقها؛ وحتى حين يرجع ذلك إلى نقص في الوضوح، لا أشعر بأني ملزم بمناقشة مواقف أراها في بعض الحالات سخيفة كما هي بالنسبة لمن هاجموها، فضلًا عن الدفاع عنها[1].

يمكن اختصار القضايا الرئيسة التي ظهرت بيني وبين نقادي الجديين في أربعة عناوين: أولًا، الحتمية وصلتها بأفكارنا عن البشر وتاريخهم؛ ثانيًا، موقع أحكام القيمة، ولاسيما الأحكام الأخلاقية، في التفكير التاريخي والاجتماعي؛ ثالثًا، إمكانية –ومرغوبية– التمييز، في مجال النظرية السياسية، بين ما دعاه الكتّاب المعاصرون الحرية «الإيجابية» والحرية «السلبية»، وصلة هذا التمييز بالفارق المستقبلي بين الحرية وظروف الحرية، إضافة إلى سؤال ما الذي يجعل الحرية، من النوعين كليهما، جديرة جوهريًا بالسعي وراءها أو امتلاكها؛ وأخيرًا، قضية الوحدانية، أو وحدة الغايات البشرية أو تناغمها. يبدو لي أن التغاير غير الملائم الذي يقام أحيانًا بين الحرية «السلبية» والغايات الأخرى الإيجابية الاجتماعية والسياسية الأكثر وضوحًا التي يسعى إليها البشر –مثل الوحدة والتناغم والسلام والتوجيه الذاتي والعدالة والحكم الذاتي والنظام والتعاون في

(١) مع أنني لم أعدل النص جذريًا، إلا أنني أدخلت عددًا من التغييرات بغرض توضيح بعض النقاط المركزية التي أساء النقاد والمراجعون فهمها. أشعر بالامتنان لستيوارت هامبشير، وهـ. إل. إيه. هارت، وتوماس نيغيل، وباتريك غاردنر على تنبيهي للأخطاء وحالات الغموض. لقد بذلت قصارى جهدي لمعالجتها دون أن أتمكن برأيي من إرضاء هؤلاء النقاد المتميزين والمفيدين.

المسعى وراء الأهداف المشتركة- يرجع في أصوله في بعض الحالات إلى مبدأ قديم ترتبط وفقًا له جميع الأشياء الصالحة أحدها بالآخر في كل متكامل واحد؛ أو على أقل تقدير، لا يمكن أن يتنافر أحدها مع الآخر. يستدعي هذا كله لازمة أن تحقيق النمط المشكل بها هو الغاية الحقيقية الوحيدة للنشاط العقلاني كله، في المجالين العام والخاص، وإذا تبين أن هذا الاعتقاد خاطئ أو متنافر، فربما يدمر أو يضعف الركيزة المؤسسة لمعظم الفكر والنشاط في الماضي والحاضر؛ وعلى الأقل، يؤثر في مفاهيم الحرية الشخصية والاجتماعية والقيمة الموضوعة عليها. ولذلك، تعد هذه القضية أيضًا وثيقة الصلة وجوهرية.

دعوني أبدأ بأشهر سؤال نظرًا لتأثيره في الطبيعة البشرية: سؤال الحتمية، السببية أو الغائية. لا تشير فرضيتي، كما ادعى بعض من أشد نقادي حماسة، إلى أن الحتمية خاطئة بالتأكيد (فضلًا عن قدرتي على إظهار خطئها)؛ بل إن الحجج المقدمة لصالحها ليست شاملة أو كافية؛ وإذا تحولت إلى معتقد مقبول على نطاق واسع ودخلت نسيج الفكر الشائع والسلوك الذائع، سوف تصبح بعض المفاهيم والكلمات المحورية في الفكر البشري بائدة وعتيقة أو تخضع لتعديل جذري. وهذا يستدعي لازمة أن الاستخدام القائم لهذه الكلمات والمفاهيم الأساسية يشكل دليلًا، لا على افتراض أن الحتمية خاطئة، بل على فرضية أن كثيرًا من أولئك الذين عبروا عن هذا المبدأ نادرًا ما مارسوا (إذا مارسوا أصلًا) ما نادوا به، وهم على ما يبدو (إذا كانت أطروحتي صحيحة) غير مدركين إلى حد غريب لما يتبدى من الوهلة الأولى دون لبس: غياب الصلة بين نظريتهم وقناعاتهم الحقيقية، نظرًا لأن هذه تجد التعبير عنها في ما يفعلونه ويقولونه. وحقيقة أن مشكلة الإرادة الحرة قديمة قدم الرواقيين على أقل تقدير؛ وأنها برّحت بالناس العاديين إضافة إلى الفلاسفة المحترفين؛ وأن من الصعب إلى أقصى حد صياغتها بوضوح؛ وأن المناقشات القروسطية والحديثة حولها، مع أنها حققت تحليلًا أفضل للمجموعة الواسعة من المفاهيم المعنية، إلا أنها لم تقربنا خطوة واحدة إلى حل حاسم ومحدد؛ وأنها حيرت طبعًا بعض البشر، إلا أن آخرين نظروا إلى هذه الحيرة بوصفها مجرد خلط وتشوش، يجب إزالتهما

بحل فلسفي مفرد وقوي – تمنح هذه العوامل كلها الحتمية مكانة متميزة بين الأسئلة الفلسفية.

لم أحاول في هذه المقالات أن أناقش منهجيًا مشكلة الإرادة الحرة بحد ذاتها؛ بل تركزت بؤرة اهتمامي على صلتها بفكرة السببية في التاريخ. هنا، أستطيع فقط إعادة ذكر أطروحتي الأصلية التي تشير إلى أن من التنافر الواضح كما يبدو لي التوكيد على أن جميع الحوادث محتومة ومقررة كما هي بحوادث أخرى (مهما كان وضع هذه الفرضية)[1]، من ناحية، ومن ناحية أخرى اعتبار البشر أحرارًا في الاختيار بين مسارين للفعل على أقل تقدير – أحرارًا لا بمعنى القدرة على فعل ما اختاروا فعله (ولأنهم اختاروا فعله) فحسب، بل بمعنى أنه لم تحتم عليهم اختيار ما اختاروه أسباب خارج نطاق سيطرتهم. فإذا قبلنا أن كل فعل إرادي أو اختيار محتم ومقرر كليًا بحوادث سابقة عليه، فإن هذا الاعتقاد (على الرغم من كل ما قيل ضده) متنافر ومتعارض كما يبدو لي مع فكرة الاختيار التي يتبناها الناس العاديون، والفلاسفة حين لا يدافعون بصورة واعية عن موقف حتمي. لا أرى على وجه الخصوص مهربًا من حقيقة أن الاعتقاد بالحتمية سوف يقوّض عادة المدح والذم أخلاقيًا، وتهنئة وإدانة البشر على أفعالهم، مع الإشارة ضمنيًا إلى مسؤوليتهم الأخلاقية عنها، حيث كان باستطاعتهم التصرف بصورة مختلفة، أي إنهم لم يكونوا مضطرين للتصرف بالطريقة التي تصرفوا بها (وفقًا لبعض معاني «الاستطاعة» و«الاضطرار» التي ليست منطقية أو قانونية مجردة، بل بمدلول مثل هذه التعابير كما تستعمل في الخطاب التجريبي العادي من قبل الناس العاديين في الشارع والمؤرخين). ولا ريب في إمكانية استعمال بعض الكلمات من قبل الحتميين للتعبير عن إعجابهم أو ازدرائهم لسمات أو خصائص أو أفعال بشرية؛ أو التشجيع أو الردع؛ ويمكن اقتفاء أثر هذه الوظائف في السنوات المبكرة من تشكل المجتمع البشري. وبغض النظر عن ذلك كله، ومن دون افتراض حرية الاختيار والمسؤولية بالمعنى الذي استخدم فيه كانط

(١) لها مظهر البيان الشامل حول طبيعة الأشياء. لكن يصعب أن تكون تجريبية صريحة، فما هي التجربة التي تعد دليلًا ضدها؟

هذين التعبيرين، فإن واحدة على الأقل من الطرق التي يستخدمان بها اعتياديًا الآن قد أبيدت إذا جاز التعبير.

من الواضح أن الحتمية تمتص نسغ الحياة من سلسلة كاملة من التعابير الأخلاقية. ولم يحاول سوى قلة قليلة من المدافعين عن الحتمية التصدي لسؤال: ما الذي تضمه هذه السلسلة وما سيكون تأثير إلغائها على فكرنا ولغتنا؟ (وهل يعد ذلك مرغوبًا أم لا؟). ولذلك، أعتقد أن أولئك المؤرخين أو فلاسفة التاريخ الذين يؤكدون أن المسؤولية والحتمية لا تتعارضان أبدًا هم على خطأ، بغض النظر عن صحة أو خطأ شكل ما من أشكال الحتمية[1]؛ ومرة أخرى، وبغض النظر عن تبرير أو عدم تبرير صيغة من الاعتقاد بحقيقة المسؤولية الأخلاقية، فإن ما يبدو واضحًا هو أن هذين الاحتمالين متنافران (لا يظهر أحدهما إلا بكمون الآخر): وربما يكون الاعتقادان لا أساس لهما ولا يمكن أن يكونا صحيحين. لم أحاول الفصل بين هذين البديلين؛ بل التشديد على أن البشر عدّوا على الدوام حرية الاختيار قضية مسلمًا بها في خطابهم العادي. وأنا أؤكد أيضًا أنه إذا اقتنع البشر حقًا بأن هذا الاعتقاد خاطئ، فإن ما يستدعيه هذا الإدراك من إعادة مراجعة التعابير والأفكار الأساسية وتغييرها سيكون أعظم وأكثر إزعاجًا مما تدركه أغلبية الحتميين المعاصرين. لم أتجاوز ذلك الحد، ولا أنوي تجاوزه الآن.

لا أساس للاعتقاد –الذي ارتكز عليه معظم الانتقاد لحجتي– بأنني توليت مهمة إظهار أن الحتمية خاطئة. ومن واجبي قول ذلك مع بعض التشديد، لأن بعض نقادي (ولاسيما إي. هـ. كار) أصروا على أن ينسبوا إلي زعمًا بأنني دحضت الحتمية. لكنه موقف لم أدافع عنه أو أعتنقه قط، مثله مثل رأي غريب آخر نسب إلي، وهو أن التفسير الأخلاقي واجب على المؤرخين؛ وهذه نقطة

(١) نوع هذا التعارض –منطقي، مفهومي، سيكولوجي..– سؤال لا أتطوع للإجابة عنه. إذ تبدو لي العلاقات بين المعتقدات الفعلية والمواقف (أو المعتقدات) الأخلاقية –المنطقية والسيكولوجية– بحاجة إلى مزيد من الاستقصاء الفلسفي. والفرضية هي عدم وجود علاقة منطقية. مثلًا: يبدو لي أن التقسيم بين الحقيقة والقيمة الذي ينسب غالبًا إلى هيوم، غير معقول ويشير إلى المشكلة لا إلى حلها.

سأجد مناسبة للعودة إليها لاحقًا. اتُّهمت على الأخص بخلط الحتمية بالقدرية (القضاء والقدر)[1]. لكن هذه التهمة تمثل أيضًا سوء فهم كاملًا. أفترض أن المعنى المقصود أو المتضمن في الجبرية هو أن قرارات البشر مجرد منتجات جانبية، ظواهر هامشية، غير قادرة على التأثير في الحوادث التي تتخذ مجراها الملغز ومسارها المبهم باستقلالية تامة عن الرغبات البشرية. لم أنسب قط هذا الموقف غير المعقول إلى أي من خصومي. ويتشبث أغلبهم بـ«الحتمية الذاتية» —المبدأ الذي تلعب وفقًا له شخصيات البشر و«بنى الشخصية» والعواطف، والمواقف، والخيارات، والقرارات، والأفعال التي تتدفق منها، دورًا كاملًا في ما يحدث، لكنها هي نفسها نتائج لأسباب، نفسية ومادية واجتماعية وفردية، تعد بدورها نتائج لأسباب أخرى، وهكذا دواليك.. في تسلسل لا ينقطع. وبحسب أشهر نسخة من هذا المبدأ، أكون حرًا حين أقدر على فعل ما أرغب، وربما أختار أحد مساري الفعل الذي سأتخذه. لكن خياري ذاته محتم سببيًا؛ وإلا سيكون حادثًا عشوائيًا؛ تستنفد هذه البدائل الاحتمالات؛ ومن ثم فإن وصف خيار بأنه حر بمعنى آخر، باعتباره غير سببي وغير عشوائي، هو محاولة قول شيء لا معنى له. أجد هذا الرأي الكلاسيكي، الذي يبدو لمعظم الفلاسفة وكأنه يتخلص من مشكلة الإرادة الحرة، مجرد تنويع على الأطروحة الحتمية العامة، وإنكار المسؤولية ليس أقل من تنويع «أقوى». وصف كانط مثل هذه «الحتمية الذاتية» أو «الحتمية الضعيفة»، التي ارتاح في ظلها كثير من المفكرين منذ صياغتها الأصلية على يد الحكيم الرواقي كريسيبوس، بأنها «خدعة بائسة»[2]. بينما صنفها وليام جيمس في فئة «الحتمية اللينة»، ودعاها ربما بشيء من القسوة «مستنقع المراوغة والتملص»[3].

---

(١) انظر: A. K. Sen, 'Determinism and Historical Predictions', *Enquiry* (Delhi) 2 (1959), 99-115. Also Gordon Leff in *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism* (London, 1961), pp. 146-9.

(٢) انظر: 'Elender Behelf', in the *Critique of Practical Reason: Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1900-), vol. 5, p. 96, line 15.

(3) William James, 'The Dilemma of Determinism': p. 149 in his *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (New York etc., 1897).

ما اكتفى وجه هيلين بإطلاق ألف سفينة فحسب، بل كانت مسؤولة عن حرب طروادة (ولم تكن مجرد سبب من الأسباب)، إذا كانت الحرب تعود إلى شيء لم يكن نتيجة للاختيار الحر -الهرب مع باريس- الذي لم تكن مضطرة لأخذه، بل بسبب جمالها الذي لا يقاوم. يعترف سن، في نقده الواضح والمعتدل، بما لم يقر به بعض حلفائه - بأن هناك تنافرًا بين بعض المعاني المرتبطة بمحتوى الحكم الأخلاقي العادي من ناحية، والحتمية من ناحية أخرى. لكنه ينكر أن يكون الاعتقاد بالحتمية بحاجة إلى إلغاء احتمال الحكم الأخلاقي العقلاني، على أساس أن مثل هذه الأحكام يمكن أن تستخدم للتأثير في سلوك البشر، عبر جعلها حوافز دافعة أو موانع رادعة. وعلى نحو مشابه نوعًا ما، يشير إرنست ناغل، في معرض تقديمه حجة دقيقة وواضحة[1]، إلى تأثير المدح والذم وتحميل المسؤولية عمومًا، حتى على افتراض الحتمية، في سلوك البشر - مثلًا: عبر التأثير في الانضباط، والجهد.. بينما لن تؤثر بهذه الطريقة (افتراضيًا) بعمليات الهضم أو جريان الدم.

قد يكون هذا صحيحًا، لكنه لا يؤثر في القضية المركزية. لا يقصد بأحكام القيمة -المراثي أو الإدانات بحق أفعال أو شخصيات أفراد رحلوا- حصرًا ولا حتى غالبًا، أن تكون وسائل نفعية، لتشجيع أو تحذير معاصرينا، أو مشاعل هادية للأجيال المقبلة. عندما نتحدث بهذا الأسلوب لا نحاول مجرد التأثير في الفعل المستقبلي (مع أننا قد نقصد ذلك أيضًا في الحقيقة)، أو مجرد صياغة أحكام شبه جمالية -حين نشهد على الجمال أو القبح، والكرم أو الشح، والذكاء أو الغباء في ما يتعلق بالآخرين (أو بأنفسنا)- وهي سمات نحاول ترتيبها وفقًا لمقياس للقيم. فإذا مدحني أحدهم أو ذمني بسبب اختيار ما اخترت، لا أقول دائمًا «هكذا خلقت: لا أستطيع إلا أن أتصرف بهذه الطريقة»، أو «أرجوك، تابع ما تقول، فهو يمارس تأثيرًا ممتازًا في نفسي: يقوي [أو يضعف] عزيمتي على الذهاب إلى الحرب، أو الانضمام إلى الحزب الشيوعي».

(1) *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (London, 1961), pp. 599-605. Also, by the same author, 'Determinism in History', *Philosophy and Phenomenological Research* 20 (1959-6o), 291-317, at 311-16.

ربما تؤثر مثل هذه الكلمات، كاحتمال الثواب والعقاب، في السلوك بطرق مهمة، وهذا ما يجعلها مفيدة أو ضارة. لكن ليست هذه هي النقطة المهمة. بل سؤال هل يعد هذا المدح أو الذم مستحقًا وملائمًا أخلاقيًا أم لا. يمكن بسهولة أن نتصور حالة اعتقدنا فيها أن إنسانًا يستحق اللوم، لكن توجيهه ربما يفرز تأثيرًا سيئًا، ولذلك فضلنا الصمت. لكن هذا لا يغير ما يستحقه، بل يستوجب، مهما كان التحليل، قدرته على اختيار بديل آخر لا مجرد التصرف بأسلوب آخر. وإذا حكمت على سلوك إنسان بأنه محتم في الحقيقة، وأنه غير قادر على السلوك (الشعور، التفكير، الرغبة، الاختيار) بطريقة أخرى، يجب أن أعد هذا النوع من المدح أو الذم غير ملائم لحالته. وإذا كانت الحتمية صحيحة، فإن مفهوم الجدارة أو الاستحقاق، كما يفهم عادة، غير قابل للتطبيق. وإذا خضعت الأشياء والحوادث والأشخاص للحتمية، فإن المدح والذم يتحولان فعلًا إلى وسائل بيداغوجية صرفة –إلى وعظ ووعد ووعيد. أو تصبح من التعابير شبه الوصفية– ترتب الدرجات وفقًا للبعد عن مثال معين. وتعلق على نوعية الإنسان، ما هو، وما يمكن أن يكون ويفعل، وقد تعدلها، وتُستخدم وسائل مدروسة نحوها، كما نفعل حين نكافئ حيوانًا أو نعاقبه؛ باستثناء أننا نفترض في حالة البشر احتمال الاتصال معهم، وهذا متعذر في حالة الحيوانات.

هذا هو جوهر الحتمية «اللينة» – ما يدعى بمبدأ هوبز– هيوم – شليك. لكن إذا اعتمدت أفكار الجدارة والاستحقاق والمسؤولية إلخ.. على فكرة الاختيارات غير الناجمة كليًا عن أسباب أخرى، سوف يتبين أنها، وفقًا لهذا الرأي، غير عقلانية أو غير مترابطة؛ وسوف يتخلى عنها العقلانيون. هذا ما أكده سبينوزا بالضبط كما يفترض معظم شراحه، وكثير منهم يعتقدون أنه على حق. لكن في ما يتعلق بسؤال هل تبنى سبينوزا في الحقيقة هذا الرأي أم لا؟ وهل كان مصيبًا أم مخطئًا في هذا الصدد؟ تشير فرضيتي إلى أن معظم البشر وأغلبية الفلاسفة والمؤرخين لا يتحدثون أو يتصرفون على أساس الاعتقاد بذلك. فإذا قبلت الأطروحة الحتمية حقًا، يجب أن تحدث فارقًا جذريًا، على الأقل لمن يرغب بأن يكون عقلانيًا ومتسقًا ومتساوقًا. في الحقيقة يقول إيه. كيه. سن مفسرًا،

باتساق وصراحة يستحقان الإعجاب، إن الحتميين حين يستعملون لغة المدح والذم الأخلاقية، يشبهون الملحدين الذين يواصلون ذكر الله، أو العشاق الذين يتحدثون عن الإخلاص «إلى أبد الآبدين»[1]؛ فمثل هذا الحديث غلو ومبالغة ويجب ألا يؤخذ حرفيًا. وفي هذا إقرار على الأقل (خلافًا لمعظم الحتميين) بأن تلك الكلمات إذا أخذت حرفيًا سوف تسبب إرباكًا من نوع ما. من جانبي، لا أرى سببًا يدعو للافتراض أن معظم هؤلاء الذين يستعملون مثل هذه اللغة، مع ما تتضمنه من اختيار حر بين بدائل، في المستقبل أو الماضي، يقصدون المعنى الحرفي، بل مدلول خاص أو مجازي أو بلاغي. يشير إرنست ناغل إلى أن الحتميين، الذين آمنوا، مثل بوسيت، بإرادة إلهية كلية القدرة وكلية العلم، وسيطرتها على كل خطوة من خطوات للبشر، ينسبون مع ذلك مسؤولية أخلاقية إلى الأفراد؛ وأن المؤمنين بمبدأ الجبر والقدر المحتوم —من المسلمين والكالفينيين وسواهم— لم يمتنعوا عن نسبة المسؤولية إلى الإنسان والاستخدام السخي للمدح واللوم[2]. هذا صحيح تمامًا، مثل معظم ما يقوله ناغل[3]. لكنه لا يؤثر في القضية: حقيقة أن المعتقدات الإنسانية لا تتصف كلها بالترابط

(1) op. cit., p. 114.

(٢) انظر: *The Structure of Science*, pp. 603-4.

(٣) انظر أيضًا الحجة المشابهة لكن غير المقنعة أيضًا في المحاضرة الافتتاحية لسيدني بولارد في جامعة شيفيلد:
'Economic History – A Science of Society?', *Past and Present* 30 (April 1965), 3-22.
يبدو لي أن معظم ما يقوله بولارد صحيح وجدير بالاهتمام، لكن من الغريب والمفاجئ على أقل تقدير أن نسمع من مؤرخ رأيًا مدعمًا بشواهد بالتاريخ، يشير إلى ضرورة أن تتوافق أقوال البشر مع أفعالهم. يقترح ناغل (*The Structure of Science*, p. 602) أن الاعتقاد بالإرادة الحرة ربما يتصل بالحتمية بقدر اتصال الاعتقاد بأن للطاولة سطحًا صلبًا بافتراض أنه يتألف من إلكترونات تدور؛ إذ يجيب كل وصف عن سؤال على مستوى مختلف، ومن ثم لا يتصادمان. ولا يبدو هذا توازيًا ملائمًا. إن الاعتقاد بأن الطاولة صلبة وجامدة..إلخ لا يستلزم الاعتقادات المتعلقة بالإلكترونات؛ وهذا من حيث المبدأ متسق مع أي معتقد حولها: المستويات لا تتلامس. لكن إذا افترضت أن إنسانًا تصرف بحرية، وقيل لي فيما بعد إنه تصرف بهذا الشكل لأنه «جُبل على ذلك»، وما كان بوسعه أن يتصرف بشكل آخر، أفترض بالتأكيد أن شيئًا ما قد اعتقدت به تعرض للإنكار.

والاتساق المنطقي ليست جديدة. وتشير هذه الأمثلة إلى حقيقة أن البشر يجدون على ما يبدو من الممكن تمامًا الموافقة على الحتمية في الدراسة والتخلي عنها في الحياة اليومية. إذ لم تؤد الجبرية إلى الاستكانة والسلبية والتواكل لدى المسلمين، ولا امتصت الحتمية الحيوية من الكالفينيين أو الماركسيين، مع أن بعض الماركسيين خافوا من حدوث ذلك. في بعض الأحيان، تكذب الممارسة العملية الفكرة النظرية، بغض النظر عن مدى الصدق في اعتناقها.

يمضي إي. هـ. كار شوطًا أبعد بكثير حين يعلن: «في الحقيقة، تعد الأفعال البشرية كلها حرة ومحتومة في آن، وفقًا للمنظور الذي نراها منه». ومرة أخرى: «كل إنسان بالغ مسؤول أخلاقيًا عن شخصيته»[1]. يفرض هذا على القارئ كما يبدو لي لغزًا غير قابل للحل. فإذا كان كار يعني أن بمقدور البشر تغيير طبيعة شخصيتهم، بينما تبقى الحوادث السابقة على حالها، فإنه ينكر السببية؛ وإذا لم يكونوا قادرين، ويمكن أن تفسر الأفعال كلها بالشخصية، فإن الحديث عن المسؤولية (بالمعنى العادي لهذه الكلمة، الذي يتضمن اللوم الأخلاقي) لا معنى له منطقيًا. هنالك دون ريب معان عديدة لـ«القدرة»؛ اتضحت بجلاء نتيجة التمييز المهم الذي قدمه الفلاسفة المعاصرون الذين يتصفون بالفطنة والرؤية الثاقبة. ومع ذلك كله، حين لا أستطيع تغيير شخصيتي أو سلوكي بفعل اختياري (أو نمط كامل من مثل هذه الأفعال)، لا يتقرر هو نفسه بحوادث سببية سابقة، فلا أرى بأي معنى عادي يمكن لشخص عقلاني أن يحملني مسؤولية أخلاقية عن شخصيتي أو سلوكي. وفي الحقيقة، فإن فكرة الكائن المسؤول أخلاقيًا تغدو الآن أسطورية في أفضل الأحوال؛ وينضم هذا المخلوق الخرافي إلى صفوف حوريات البحر والقناطير.

لا نزال نعاني آثار هذه المعضلة التي تفرض علينا خيارين أحلاهما مر منذ أكثر من ألفي سنة، ومن العبث الهرب منها أو تخفيف حدتها عبر التوكيد

---

(1) Edward Hallett Carr, *What is History?* (London, 1961), p. 89 (p. 95 in the paperback edition, Harmondsworth, 1964;

وضعت أرقام صفحات الشواهد من هذه النسخة في الهوامش اللاحقة بين قوسين.

المريح بأن كل شيء يعتمد على وجهة النظر التي نرى منها المسألة. لا يمكن تجاهل هذه المشكلة، التي شغلت ميل (ورد عليها في نهاية المطاف بإجابة مشوشة)، ولم ينج وليام جيمس من تبريحها إلا بقراءة رينوفييه، ولا تزال تحتل واجهة الاهتمام الفلسفي، بالقول إن الأسئلة التي تمثل الحتمية إجابتها مختلفة عن تلك التي يجيب عنها مبدأ النزعة الاختيارية وحرية الاختيار بين البدائل؛ أو إن النوعين من الأسئلة يظهران على «مستويين» مختلفين، بحيث انبثقت مشكلة زائفة من خلط هذين «المستويين» (أو التصنيفات ذات الصلة). إن السؤال الذي تشكل الحتمية واللاحتمية، بغض النظر عن غموضهما، الإجابتين المتعارضتين له، ليس واحدًا بل اثنان. ولا ريب في أن نوع هذا السؤال -تجريبي، مفهومي، ميتافيزيقي، براغماتي، لغوي- وخطة أو نموذج الإنسان والطبيعة المتضمن في التعابير المستعملة، يجسدان قضايا فلسفية رئيسة؛ لكن من غير الملائم مناقشتها هنا.

ومع ذلك، حتى لو انحصر السبب في أن بعضًا من أشد الانتقادات لأطروحتي حدة أتت من فلاسفة يهتمون بهذه القضية المركزية، لا يمكن التغاضي عنها كلية. وهكذا، يضع جيه. إيه. باسمور[1] اعتبارين ضدي: (أ) لا يمكن من حيث المبدأ صياغة فكرة مراقب لابلاس، الذي يستطيع توقع المستقبل دون أي خطأ، لأنه يمتلك جميع المعارف والمعلومات ذات الصلة عن الظروف والقوانين السببية السابقة التي يحتاج إليها، لأن فكرة وجود قائمة بجميع الحوادث السابقة على حادثة ما تفتقد الترابط المنطقي؛ ولا يمكن أبدًا أن نقول عن أي حالة «هذه هي جميع الحوادث السابقة؛ جرد المخزون مكتمل». هذا واضح بجلاء لا لبس فيه. ومع ذلك، حتى حين تعرض الحتمية بوصفها مجرد سياسة براغماتية -«أنوي أن أتصرف وأفكر على أساس افتراض أن لكل حادث سببًا أو أسبابًا يمكن تحديدها»- فإن هذا سيلبي مطلب الحتميين. لكن مثل هذا القرار سيحدث فارقًا جذريًا، لأنه سيمتص فعليًا الحياة من أي مبدأ أخلاقي يشتغل مع أفكار مثل المسؤولية والجدارة الأخلاقية والحرية بالمعنى

(1) ‹History, the Individual, and Inevitability›, *Philosophical Review* 68 (1959), 93-102.

الكانطي، بطرائق وتبعات منطقية يحجم الحتميون -عمومًا- عن تفحصها أو يقللون من شأنها.

(ب) كلما زاد ما نكتشفه عن الفعل الذي نجده للوهلة الأولى جديرًا باللوم أخلاقيًا، زاد احتمال إدراكنا لوجود ظروف وشخصيات وأسباب سابقة معينة، منعت الشخص من اتخاذ مسارات مختلفة نعتقد أنه كان عليه اتخاذها؛ نحن ندينه بسهولة لأنه فشل في أن يفعل أو يكون ما لم يكن قادرًا على أن يفعله أو يكونه. إذ يؤدي الجهل، وعدم الحساسية، والتسرع، وغياب المخيلة، إلى تعتيم المشورة وإخفاء الحقائق الصحيحة عن عيوننا؛ وكثيرًا ما تكون أحكامنا سطحية، ودوغمائية، ومرضية للذات، ولامسؤولة، وظالمة، وبربرية. أتعاطف مع الاعتبارات الإنسانية والمتحضرة التي تلهم حكم باسمور. إذ ينبثق معظم الظلم والقسوة من جهل وتحيز ودوغمائية وقلة فهم، وهذه كلها يمكن تجنبها. ومع ذلك، يعني التعميم -كما يفعل باسمور برأيي- السقوط في مغالطة الفهم الكلي القديمة المتنكرة بلبوس حديث أخف وطأة. وإذا تناقص ميلنا إلى مسامحة أنفسنا كلما زاد ما نعرفه عن أنفسنا (كما يحدث لأولئك القادرين على النقد الذاتي الحقيقي)، لماذا نفترض أن العكس صحيح بالنسبة للآخرين، وأننا وحدنا الأحرار، بينما يخضع غيرنا للحتمية؟ إن فضح التبعات والعواقب المؤذية للجهل أو اللاعقلانية شيء؛ وافتراض أن هذه هي المصادر الوحيدة للسخط الأخلاقي شيء آخر، استقراء غير مشروع؛ ينتج هذا لزومًا من مقدمات سبينوزا، لكن ليس بالضرورة من غيره. ولأن أحكامنا على الآخرين سطحية أو ظالمة غالبًا، لا يتبع ذلك لزومًا أن نمتنع عن الحكم نهائيًا؛ أو في الحقيقة، يمكن أن نتجنب فعل ذلك. تمامًا مثل منع البشر كلهم من الحساب، لأن بعضهم يخطئ في عملية الجمع.

يهاجم مورتون وايت آرائي الخلافية من زاوية مختلفة نوعًا ما[1]. وهو يقر بأن على المرء -عمومًا- ألا يدين أفعالًا (بوصفها «خاطئة») لم يكن بمقدور

(١) انظر: *Foundations of Historical Knowledge* (New York and London, 1965), pp. 275 ff. لا يمكن أن أزعم القدرة على أن أوفي هنا حق الفرضية المعقدة والمثيرة التي شرحها كتاب وايت المفيد. أطلب أن يسامحني على الطبيعة التلخيصية لهذه الإجابة.

مرتكبها أن يتجنبها (على سبيل المثال، اغتيال بوث للينكولن، على افتراض أنه أجبر على اختيار ذلك، أو على فعله بغض النظر هل اختاره أم لا). أو يعتقد وايت على أقل تقدير أن من القسوة توجيه اللوم إلى شخص على فعل محتم سببيًا؛ من القسوة، أو من الظلم، لكن ليس من التنافر مع معتقدات الحتميين. نستطيع، كما يفترض، أن نتصور ثقافة تكون فيها هذه الأحكام الأخلاقية أمرًا عاديًا. ومن ثم، قد يكون من ضيق الأفق أن نفترض أن شعور القلق والانزعاج الذي يلازمنا عند وصف أفعال محتومة بأنها صائبة أو خاطئة شعور شمولي عام، وينبثق من تصنيف أساسي يحكم تجربة المجتمعات الممكنة كلها.

يناقش وايت المعنى المتضمن في وصف فعل بأنه «خاطئ». أنا مهتم بتعابير مثل «يستحق اللوم»، «شيء ما كان يجب أن تفعله»، «يستحق الإدانة» -لا يوجد بينها ما يعادل «خاطئ»، وليست متكافئة. لكن حتى في هذه الحالة، أتساءل هل يظن وايت، إذا قابل مصابًا بهوس السرقة، أن من المنطقي أن يقول له: «صحيح أنك لا تستطيع منع نفسك عن السرقة، مع أنك تعتقد أن من الخطأ فعل ذلك. لكن يجب عليك ألا تفعل. وفي الحقيقة، عليك أن تختار الامتناع عن ارتكاب هذا الفعل. فإذا تابعت سلوكك، لن نكتفي بالحكم عليك بأنك مذنب، بل تستحق اللوم الأخلاقي أيضًا. وبغض النظر هل يردعك ذلك أم لا، سوف تستحقه في الحالتين كلتيهما». ألا يشعر رايت بوجود خطأ ذريع في مثل هذه المقاربة، لا في مجتمعنا وحده فقط، بل في أي عالم تكتسب فيه مثل هذه اللغة الاصطلاحية الأخلاقية معنى منطقيًا؟ أم يظن أن هذا السؤال بالذات دليل على مخيلة أخلاقية ناقصة في السائل؟ هل من القسوة أو الظلم فحسب تأنيب البشر ولومهم على ما لا يقدرون على تجنب فعله، أم من اللاعقلانية أيضًا؟ إذا قلت لشخص خان أصدقاءه تحت التعذيب إن عليه ألا يفعل ذلك، وإن ما فعله خاطئ أخلاقيًا، حتى وإن اقتنعت بأنه مجبر على اختيار ما فعل، هل تستطيع إذا تعرضت للضغط أن تقدم أسبابًا لحكمك؟ ما هي؟ هل ترغب بأن يعدل سلوكه (أو سلوك الآخرين؟) في المستقبل؟ أم تريد أن تعبر عن اشمئزازك؟

في الحالات كلها، تغيب أي محاولة لإنصاف الشخص. لكن إذا قيل لك إنك تظلمه أو يعمي التحامل بصيرتك حين تلومه، لأنك لم تكلف نفسك عناء تحري الصعوبات التي واجهته، والضغوط التي تعرض لها.. يعتمد هذا النوع من التوبيخ على افتراض قدرة الشخص في بعض الحالات، إن لم يكن في جميعها، على تجنب الخيار الذي تدينه، لكن بسهولة أقل مما تعتقد، واتخاذ سبيل الاستشهاد، أو التضحية بالأبرياء، أو ثمن يعتقد نقادك أنك، أنت الواعظ الأخلاقي، لا تملك الحق في المطالبة به. ومن ثم، يحق للناقد توبيخك على الجهل الذي يستحق اللوم أو انعدام المشاعر الإنسانية. لكن إذا اعتقدت فعلًا أن من المستحيل (سببيًا) على الشخص اختيار ما تفضله أنت، فهل من المعقول القول إنه كان عليه اختياره؟ ما هي الأسباب التي توردها -من حيث المبدأ- لتحميله المسؤولية أو تطبيق القواعد الأخلاقية عليه (مثل مبادئ كانط التي نفهمها بغض النظر هل نقبلها أم لا)، لكن لا تعتقد أن من المعقول تطبيقها في حالة الذين يختارون مكرهين – المصابون بهوس السرقة، والمدمنون على الكحول وأمثالهم؟ أين ترسم الخط، ولماذا؟

إذا كانت الاختيارات في هذه الحالات كلها محتمة سببيًا، مهما اختلفت الأسباب، وكانت في بعضها متسقة مع استخدام العقل (أو وفقًا لبعض الآراء، متطابقة معه)، وفي بعضها الآخر متنافرة، لماذا يكون من العقلانية اللوم في حالة ومن اللاعقلانية اللوم في أخرى؟ أستثني الحجة النفعية لصالح المدح أو الذم أو التهديد أو غير ذلك من الحوافز، نظرًا لأن وايت يصيب في رأيي حين يتجاهلها أيضًا، ويركز على النوعية الأخلاقية للوم. لا أرى لماذا يكون لوم إنسان عاجز نفسيًا عن الامتناع عن التصرف بقسوة أكثر معقولية (وليس فقط أكثر جدوى) من لوم معاق جسديًا على امتلاك طرف مشوه. إن إدانة مجرم ليس أكثر أو أقل عقلانية من لوم خنجره؛ هكذا حاجج غودوين. كان على الأقل متسقًا في طريقته المتزمتة. ومع أن أشهر كتبه حمل عنوان «العدالة السياسية»، إلا أن من الصعب تحديد ما تعنيه العدالة، بوصفها مفهومًا أخلاقيًا، للحتميين القانعين. أستطيع فرز الأفعال الصائبة وغير الصائبة، مثل الأفعال المشروعة وغير المشروعة، مثل

الدراق الناضج والفج. فإذا لم يكن بمقدور الشخص التصرف بشكل مختلف، كم يحمل قولنا إنه «يستحق ما أصابه» من معنى؟ إن فكرة العدالة الشعرية، أو الاستحقاق العادل، أو الاستحقاق الأخلاقي بحد ذاتها، لا تصبح في هذه الحالة غير قابلة التطبيق فحسب، بل تكاد تكون غير مفهومة.

عندما حول صمويل بتلر في روايته *Erewhon* الجرائم إلى أهداف للتعاطف والشفقة، بينما عد اعتلال الصحة جنحة تؤدي إلى العقوبات، لم يكن يشدد على نسبية القيم الأخلاقية، بل على لاعقلانيتها في مجتمعه -لاعقلانية اللوم الموجه إلى الانحرافات الأخلاقية أو العقلية، لكن ليس للانحرافات الجسدية أو الفيزيولوجية. لا أعرف طريقة أكثر حيوية ووضوحًا لإظهار مدى اختلاف لغتنا الاصطلاحية الأخلاقية وسلوكنا الأخلاقي لو كنا من الحتميين العلميين الثابتين فعلًا على المبدأ كما يجب أن نكون حسبما يفترض بعضهم. في الحقيقة، هذا بالضبط ما يقوله أتباع الحتمية السوسيولوجية الأكثر تصلبًا، ويعدون العقاب أو الانتقام، بل العدالة أيضًا -خارج إطار معناها القانوني الصارم- التي تدرك بوصفها معيارًا أو قانونًا أخلاقيًا لا يتقرر بقواعد قابلة للتغيير، فكرة سابقة على العلم ومؤسسة على خطأ وعدم نضج سيكولوجي. إزاء ذلك، يبدو لي سبينوزا وسن على صواب. هنالك بعض التعابير التي يجب أن نتوقف عن استعمالها، أو نستعملها بمعنى خاص، إذا أخذنا الحتمية على مأخذ الجد، كما نتحدث عن الساحرات أو آلهة الأولمب. ومن المؤكد وجود ضرورة لإعادة تفحص أفكار مثل العدالة والمساواة والاستحقاق والنزاهة، إذا أردنا إبقاءها حية وعدم تنزيل مرتبتها إلى دور التلفيق الخيالي المنبوذ -خيالات موهومة يمنع تقدم العقل أذاها، أساطير كامنة في شبابنا اللاعقلاني، تتفجر أو على أي حال تصبح عديمة الضرر بتقدم المعرفة العلمية. وإذا كانت الحتمية صحيحة، فإن هذا هو الثمن الذي يجب أن ندفعه. وبغض النظر عن استعدادنا للقيام بذلك، يجب على الأقل مواجهة هذا الاحتمال.

إذا كانت مفاهيمنا الأخلاقية تنتمي إلى ثقافتنا ومجتمعنا فحسب، فإن ما يجب أن نقوله إلى عضو في ثقافة وايت غير المألوفة ليس إنه يناقض نفسه

منطقيًا في تبني الحتمية والاستمرار في نطق أحكام أخلاقية -صراحة أو ضمنًا- من النوع الكانطي، بل إنه يفتقد الترابط والاتساق، ولم نتمكن من رؤية الأسباب الدافعة لاستعمال مثل هذه التعابير، وأن لغته، إذا قصد منها أن تطبق على العالم الحقيقي، لم تعد مفهومة لنا بما يكفي. وبالطبع، فإن حقيقة وجود كثرة من المفكرين، ماضيًا وحاضرًا، حتى في ثقافتنا، يعلنون الاعتقاد بالحتمية وفي الوقت نفسه لا يشعرون بأي رادع يمنعهم من توزيع هذا النوع الأخلاقي من المدح والذم بكل حرية، ويعلمون غيرهم كيفية الاختيار، تظهر -إذا كنت على صواب- أن بعض المفكرين الذين يتمتعون بوضوح الرؤية والنقد الذاتي عادة معرضون أحيانًا للتشوش والارتباك. بكلمات أخرى، تتمثل حجتي في توضيح ما لا يشك فيه معظم البشر -أي، من اللاعقلاني الاعتقاد بأن الخيارات محتومة سببيًا، واعتبار البشر يستحقون التأنيب أو يثيرون النقمة (أو نقيضيهما) بسبب اختيار الفعل الذي اختاروه أو الامتناع عنه.

إن الافتراض الذي يقول: إذا تبين أن الحتمية صحيحة فإن من الضروري تنقيح اللغة الأخلاقية بصورة جذرية، ليس فرضية سيكولوجية ولا فيزيولوجية، فضلًا عن أن تكون أخلاقية. بل توكيد حول ما تجيزه/ أو تستثنيه أي منظومة فكرية تستخدم المفاهيم الأساسية لمبادئنا الأخلاقية العادية. أما اقتراح أن من غير المعقول إدانة البشر الذين لا تعد خياراتهم حرة، فلا يستند إلى مجموعة معينة من القيم الأخلاقية (التي ربما ترفضها ثقافة أخرى) بل إلى وشيجة خاصة تربط بين المفاهيم الوصفية والتقييمة الناظمة لمفردات لغتنا وأفكارنا. والقول إنك تستطيع أن تلوم أخلاقيًا مائدة بوصفها بربرية جاهلة أو مدمنة لا علاج لها لا يعد مسألة أخلاقية، بل توكيد على الحقيقة المفهومية التي تشير إلى أن هذا النوع من المدح والذم لا معنى له إلا بين الأشخاص القادرين على الاختيار الحر. هذا ما يلجأ إليه كانط؛ هذه هي الحقيقة التي حيرت أوائل الرواقيين؛ بينما كانت قبلهم حرية الاختيار تبدو من القضايا المسلم بها؛ وافترضت بشكل مسبق أيضًا في مناقشة أرسطو للأفعال الطوعية وغير الطوعية وفي تفكير غير المتفلسفين حتى يومنا هذا.

يبدو أن أحد البواعث الدافعة للتشبث بالحتمية يتمثل في الخوف من جانب أصدقاء العقل من أن يفترضها مسبقًا المنهج العلمي ذاته. ومن ثم يبلغنا ستيوارت هامبشير:

> في دراسة السلوك البشري، ربما يتولى المعتقد الفلسفي الخرافي بكل سهولة الآن دور الأساطير الدينية التقليدية بوصفه عقبة تعيق التقدم. وفي هذا السياق، تصبح الخرافة خلطًا للاعتقاد بوجوب معاملة البشر كأنهم أشياء طبيعية مع الاعتقاد بأنهم ليسوا في الواقع الحقيقي أشياء طبيعية: يمكن الانتقال بسهولة من الافتراض الأخلاقي بوجوب عدم استغلال البشر والتلاعب بهم والسيطرة عليهم، مثلهم مثل الأشياء الطبيعية كلها، إلى الافتراض المختلف شبه الفلسفي الذي يشير إلى ضرورة عدم استغلالهم والتلاعب بهم والسيطرة عليهم مثل الأشياء الطبيعية كلها. في مناخ الآراء الحالي، يعد الخوف الطبيعي من التخطيط والتقانة الاجتماعية عرضة للتضخيم والتفخيم بوصفه فلسفة لا حتمية[1].

يبدو لي أن هذا البيان التحذيري القوي نسخة طبق الأصل عن الشعور المؤثر والمنتشر الذي أتيت على ذكره: العلم والعقلانية في خطر إذا تعرضت الحتمية للرفض أو حتى للتشكيك. أجد أن هذا الخوف لا أساس له؛ وبذل قصارى الجهد للعثور على الروابط والعلاقات والتفسيرات الكمية لا يعني الافتراض أن كل شيء قابل للقياس والتحديد؛ والزعم بأن العلم هو البحث عن الأسباب (بغض النظر عن صوابه أو خطأه) لا يعني القول إن للحوادث كلها أسبابًا. وفي الحقيقة، يبدو لي أن الفقرة التي استشهدت بها تضم ثلاثة عناصر محيرة على أقل تقدير.

(أ) قيل لنا إن الخلط بين «الاعتقاد بوجوب عدم معاملة البشر كأنهم أشياء طبيعية والاعتقاد بأنهم ليسوا في الحقيقة أشياء طبيعية» هو خرافة. لكن ما هو

(١) انظر: Philosophy and Madness', *Listener* 78 (July-December 1967), 289-92, at 291.

السبب الآخر وراء عدم معاملتي للبشر «كأنما هم أشياء طبيعية» سوى اعتقادي بأنهم يختلفون عن الأشياء الطبيعية من بعض الجوانب والملامح المحددة -تلك التي ينتمون بفضلها إلى البشر- وأن هذه الحقيقة هي أساس اقتناعي الأخلاقي بضرورة عدم معاملتهم باعتبارهم أشياء، أي بوصفهم مجرد وسائل لتحقيق غاياتي، وأنه بفضل هذا الاختلاف أعد من الخطأ استغلالهم وإجبارهم وغسل أدمغتهم.. إلخ؟ وإذا قيل لي يجب عدم معاملة شيء مثل الكرسي، والسبب ربما يكون حقيقة أن الشيء المعني يمتلك صفة خاصة لا تملكها الكراسي العادية، أو يمتلك رابطة خاصة بالنسبة لي أو للآخرين تميزه عن الكراسي العادية، وهي سمة يمكن تجاهلها أو إنكارها. وإذا لم ننظر إلى البشر بوصفهم يمتلكون صفة تسمو على/ وتتجاوز الصفات المشتركة مع الأشياء الطبيعية الأخرى -حيوانات، نباتات، جمادات- (بغض النظر هل نسمي هذا الفارق بالذات طبيعيًا أم لا)، فإن الوصية الأخلاقية بعدم معاملة البشر بوصفهم حيوانات أو أشياء ليس لها أساس عقلاني. أستنتج من ذلك، خلافًا للخلط بين النوعين المختلفين من الافتراض، أن الصلة الرابطة بينهما لا يمكن فصم عراها من دون تقويض أساس أحدهما على الأقل؛ وهذا بالتأكيد لا يرجح تدعيم التقدم الذي يتحدث عنه الكاتب.

(ب) في ما يتعلق بالتحذير من مغبة الانتقال من افتراض أن «من الواجب عدم استغلال الأشخاص والتلاعب بهم والسيطرة عليهم» إلى افتراض أن «من المتعذر استغلالهم أو التلاعب بهم أو السيطرة عليهم مثل الأشياء الطبيعية الأخرى»، من المؤكد أنني إذا طلبت منك عدم القيام بذلك، فليس لأنني أعتقد أن من المتعذر معاملة الأشخاص على هذا النحو، بل لأنني أعتقد أن ذلك ممكن على الأرجح، وهذا افتراض أكثر منطقية دون شك. فإذا أمرتك بعدم السيطرة على البشر واستغلالهم والتلاعب بهم، فليس لأن ذلك سيهدر وقتك ويبدد جهدك نظرًا لاعتقادي بأنك لن تنجح؛ بل على العكس، لأنني أخاف من أنك قد تنجح، وهذا سيحرم البشر من حريتهم، حرية أعتقد أنهم يستطيعون الحفاظ عليها، إذا نجوا من السيطرة والاستغلال.

(ج) «الخوف من التخطيط والتقانة الاجتماعية» ربما يكون أكثر من يشعر به بشكل حاد أولئك الذين يعتقدون بأن هذه القوى يمكن مقاومتها؛ وإذا لم

نبالغ في التدخل في شؤون البشر فسوف تتاح لهم فرص الاختيار بين مسارات الفعل الممكنة، لا مجرد تنفيذ خيارات هي نفسها محتمة وقابلة للتوقع في أفضل الحالات (كما يعتقد أنصار الحتمية). ربما تمثل الحالة الأخيرة في الواقع وضعنا الحقيقي. لكن إذا فضلنا الحالة الأولى -مهما بلغت صعوبة صياغتها- فهل هذه خرافة، أو حالة أخرى من «الوعي الزائف»؟ لن تكون كذلك إلا إذا كانت الحتمية صحيحة. لكن هذه حجة دائرية مفرغة. ألا يمكن التأكيد أن الحتمية نفسها خرافة تولدت من اعتقاد زائف بأن العلم سوف يتعرض للخطر إذا لم تقبل، ولذلك فهي نفسها حالة من «الوعي الزائف» تولدت نتيجة خطأ في فهم طبيعة العلم؟ يمكن تحويل أي مبدأ أو عقيدة إلى خرافة، لكنني لا أرى سببًا للاعتقاد بأن الحتمية أو اللاحتمية يمكن أن تتحول إلى واحدة، أو هي بحاجة إلى ذلك[1].

وبالعودة إلى الكتاب غير المتفلسفين، نجد أن كتابات أولئك الذين شددوا على عدم كفاية تصنيفات العلوم الطبيعية حين تطبق على الفعل الإنساني قد قلبت إلى الآن السؤال بحيث تشكك بالحلول الفظة للماديين والوضعانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن ثم، يجب أن تبدأ المناقشة الجادة للقضايا الآن انطلاقًا من مناقشة الموضوع في أنحاء شتى من العالم في أثناء السنوات الخمس والعشرين الأخيرة. حين يؤكد إي. هـ. كار أن من الطفولية نسبة الحوادث التاريخية إلى أفعال الأفراد («الانحياز إلى السيرة الذاتية»)، أو على أي حال شبه طفولية، وأنه كلما جعلنا كتابتنا التاريخية لا شخصية، تصبح أكثر علمية ومن ثم أكثر نضجًا، ويظهر نفسه تابعًا مخلصًا -بل مبالغ في الإخلاص- للماديين الدوغمائيين في القرن الثامن عشر. ما عاد هذا المبدأ يبدو معقولًا حتى في أيام كومت وأتباعه، أو في حقبة بليخانوف، أبي الماركسية الروسية،

(١) يرد هامبشير: «إن النصيحة بعدم معاملة البشر بوصفهم مجرد أشياء تحدد وجهة النظر الأخلاقية، لأن من الممكن معاملتهم كذلك، حين يخضعون للدراسة من منظور علمي. يختلف بيرلن في الرأي معي (ومع كانط) في ما يتعلق بسؤال: هل البشر أشياء طبيعية فقط؟ بوصفه مسألة تجريبية، بينما أعتقد أن الإنسان، لأنه لا يستطيع أن يتعامل مع نفسه بوصفه شيئًا طبيعيًا فحسب، يجب ألا يعامل الآخرين باعتبارهم مجرد أشياء طبيعية».

الذي يدين بفضل أكبر -على الرغم من ألمعيته- إلى مادية القرن الثامن عشر ووضعانية القرن التاسع عشر، مقارنة بهيغل أو العناصر الهيغلية لدى ماركس.

دعوني أوفي كار حقه. فحين يؤكد أن مذهب حيوية المادة، أو التجسيم -نسبة السمات البشرية إلى الجمادات- عارض من أعراض الذهنية البدائية، لا أرغب في دحض توكيده. لكن جمع مغالطة مع أخرى نادرًا ما يخدم قضية الحقيقة. التجسيد هو مغالطة تطبيق التصنيفات البشرية على العالم اللابشري. لكن توجد منطقة مفترضة تصبح فيها التصنيفات البشرية قابلة للتطبيق: عالم البشر. وافتراض أن ما ينجح فقط في وصف الطبيعة اللابشرية وتوقعها يجب أن ينطبق بالضرورة على البشر أيضًا وأن التصنيفات التي نميز بواسطتها البشر عن غير البشر يجب أن تكون لذلك باطلة ومضللة -تفسر بوصفها انحرافات سنواتنا المبكرة- هو الخطأ المقابل، مغالطة أرواحية أو تجسيدية مقلوبة رأسًا على عقب. ما يمكن أن يحققه المنهج العلمي، يجب بالطبع أن يستخدم لتحقيقه. ويجب طبعًا الترحيب بأي مناهج إحصائية، أو كمبيوترات، أو أي أداة أو طريقة مثمرة أخرى في العلوم الطبيعية لتصنيف السلوك البشري، أو تحليله، أو توقعه أو «استنتاجه بشكل رجعي»؛ والامتناع عن استخدام هذه المناهج لسبب مذهبي/ عقدي/ نظري سيكون مجرد ظلامية. لكن هذا يختلف اختلافًا بينًا عن التوكيد الدوغمائي على أنه كلما زادت مادة الاستقصاء التي يمكن دمجها واستيعابها في موضوع العلم الطبيعي زاد قربنا من الحقيقة. يعادل هذا المبدأ، في نسخة كار، القول كلما زاد اللاشخصي والعام، زادت الصوابية، والشمولية، والنضج؛ وكلما زاد الاهتمام بالأفراد، وخصوصياتهم، ودورهم في التاريخ، زادت الأوهام الخيالية، والبعد عن الحقيقة الموضوعية والواقع. يبدو لي هذا مساويًا في دوغمائيته للمغالطة المقابلة -التاريخ قابل للاختزال إلى سير ذاتية للرجال العظام وإنجازاتهم. ومن بطء الفهم التوكيد على أن الحقيقة تكمن في مكان ما بين هذين الحدين المتطرفين، بين موقفي كومت وكارليل المتعادلين في تزمتهما، لكن يوجد فيه قرب من الحقيقة.

ومثلما لاحظ فيلسوف معاصر بارز[1] بأسلوب جاف ذات مرة، لا يوجد سبب بديهي للافتراض أن الحقيقة، حين تكتشف، سوف تثير الاهتمام. ومن المؤكد أنها لا تحتاج إلى أن تكون مجفلة أو مزعجة؛ ربما تكون كذلك أو لا تكون؛ لا نستطيع أن نعرف. ليس هذا المكان المناسب لتفحص آراء كار التاريخية التي تبدو لي وكأنها تتشبث بآخر اللمسات الساحرة لعصر العقل، وأكثر عقلانية من العقلاني، مع ما تحسد عليه من بساطة ووضوح وتحرر من الشك أو مساءلة الذات وهي سمات ميزت هذا المجال الفكري في بداياته الساطعة الصافية، حين تربع فولتير وهيلفيتيوس على عرشيهما؛ قبل أن يأتي الألمان، بحماسهم للتنقيب والحفر في كل شيء، وتخريب المروج اليانعة والحدائق المتناظرة. كار كاتب ممتع ومفعم بالحيوية، لامسته المادية التاريخية، لكنه في الجوهر وضعاني متأخر، يشتغل ضمن تراث أوغست كومت، وهربرت سبنسر وهـ. ج. ويلز؛ ما دعاه شارل سانت-بوف «رائد التبسيط العظيم»[2]، الذي لم تقلقه المشكلات والصعوبات التي اعترضت الموضوع منذ هيردر وهيغل، وماركس وماكس فيبر. يظهر كار احترامه لماركس، لكنه يبتعد عن رؤيته المعقدة؛ وأراه متمكنًا من الطرق المختصرة والإجابات النهائية عن الأسئلة الكبرى التي لم يجب عنها البشر.

لكني لا أستطيع أن أحاول هنا التعامل مع موقف كار بما يستحقه من اهتمام وعناية. وأكتفي بمحاولة الرد على بعض من أشد الانتقادات التي وجهها إلى آرائي حدة. أجزأ التهم الموجهة ضدي ثلاثية الأطراف: (أ) اعتقادي أن الحتمية خطأ ورفضي مسلمة أن لكل شيء سببًا، وهي وفقًا لكار «شرط لقدرتنا

---

(١) حدده بيرلن في مكان آخر بأنه سي. أي. لويس. لم أجد هذه الملاحظة في كتابات لويس. (المحرر).

(٢) نحت سانت- بوف العبارة لوصف فرانكلين روزفلت في:

«Franklin a Passy» (29 November 1852): P. 181 in C.-A Saint-Beuve, *Causeries du Lundi* (Paris, [1926-42], vol. 7).

(التعبير المألوف أيضًا «رائد التبسيط المريع» الذي استعمله بيرلن أدناه -صفحة ١٠٠ الحاشية١، وصفحة ٣٧٣- نحته جاكوب بوركهارت في رسالة إلى فريدريش فون بريين بتاريخ ٢٤/ ٧/ ١٨٨٩). (المحرر).

على فهم ما يجري حولنا»[1]؛ (ب) «إصراري بحماس شديد على أن من واجب المؤرخ الحكم على شارلمان أو نابليون أو جنكيز خان أو هتلر أو ستالين وفقًا لما ارتكبوه من مجازر»[2]، أي منح درجات على السلوك الأخلاقي للشخصيات المهمة تاريخيًا؛ (ج) اعتقادي بأن التفسير في التاريخ سرد بتعابير النوايا البشرية، التي يعارضها كار بمفهوم «القوى الاجتماعية» البديل[3].

أقول ردًا على ذلك كله مرة أخرى: (أ) لم أنكر قط (ولم أعد) الاحتمال المنطقي بأن تكون نسخة من الحتمية، من حيث المبدأ (ربما من حيث المبدأ فحسب)، نظرية صحيحة للسلوك البشري؛ فضلًا عن أن أقوم بدحضها. تمثل جدالي الوحيد في أن الاعتقاد بها لا ينسجم مع المعتقدات الراسخة في عمق الكلام العادي والفكر العادي للناس العاديين أو المؤرخين، في العالم الغربي على أي حال؛ ومن ثم، فإن أخذ الحتمية على مأخذ الجد يستلزم عملية تنقيح جذرية لهذه الأفكار المحورية —لم تقدم ممارسة كار ولا ممارسة أي مؤرخ آخر إلى الآن، أي أمثلة واضحة على ما قد تحدثه من فوضى واضطراب. ولا أعرف أي حجة شاملة تثبت الحتمية. لكن النقطة المهمة ليست هنا؛ بل في حقيقة أن الممارسة الفعلية لمؤيديها، وإحجامهم عن دفع ما تفرضه وحدة النظرية والممارسة هنا من ثمن، تشير بدلالتها إلى أن مثل هذا التأييد النظري لا يجب أن يؤخذ حاليًا على محمل الجد، بغض النظر عمن يزعم تقديمه.

(ب) أنا متهم بدعوة المؤرخين إلى التفسير الأخلاقي. لكنني لم أفعل ذلك قط. بل أكدت على أن المؤرخين، مثل غيرهم، يستعملون لغة من المحتم أن تحتشد بكلمات لها قوة تقييمية، وأن دعوتهم إلى تنقية لغتهم منها تعني الطلب منهم أداء مهمة صعبة وتسفه الذات إلى حد غير عادي. أما التمسك بالموضوعية وعدم التحيز والنزاهة والحيادية فيعد دون شك فضيلة في المؤرخين، مثل كل من يرغب في ترسيخ الحقيقة في أي مجال وميدان.

---

(1) op. cit., pp. 87-8 (93-4).

(2) ibid., p. 71 (76).

(3) ibid., p. 38-49 (44-55).

لكن المؤرخين بشر، وليسوا ملزمين بتجاوز غيرهم في محاولة تجريد أنفسهم من الصفات البشرية؛ والعناوين التي يختارونها للنقاش، وتوزيع الانتباه والتشديد، عملية تسترشد بمقياسهم الخاص للقيم، التي يجب ألا تنحرف كثيرًا عن القيم المشتركة والشائعة للبشر، إذا أرادوا فهم السلوك البشري أو نقل رؤيتهم إلى قرائهم.

ومن أجل فهم دوافع الآخرين ونظرتهم ليس من الضروري تقاسمها معهم طبعًا؛ ولا تستدعي الرؤية الثاقبة الموافقة أو المصادقة؛ وأشد المؤرخين (والروائيين) موهبة هم أقلهم مشايعة ومحازبة؛ والابتعاد مسافة عن الموضوع أمر مطلوب. لكن بينما لا يتطلب فهم الدوافع، والمبادئ والمعايير الأخلاقية أو الاجتماعية، والحضارات برمتها، قبولًا بها، ولا تعاطفًا معها، إلا أنه يفترض مسبقًا رأيًا حول ما يهم الأفراد أو الجماعات، حتى تلك القيم التي تعد مقززة. وهذا يعتمد على مفهوم الطبيعة البشرية والغايات الإنسانية، المتضمن في نظرة المؤرخ الأخلاقية أو الدينية أو الجمالية. لا يمكن نقل هذه القيم، ولاسيما القيم الأخلاقية الناظمة لاختيار الحقائق من قبل المؤرخين، الضوء الذي يستعرضونها تحته، بل لا يمكن إلا نقلها بواسطة لغتهم مثل كل من يسعى إلى فهمها ووصفها. ليس من الضروري أن تكون المعايير التي نستخدمها في الحكم على عمل المؤرخين، ولا تحتاج إلى أن تكون، مختلفة من حيث المبدأ عن تلك التي نحكم عبرها على المختصين في مجالات أخرى من التعلم والتخيل. وعند انتقاد منجزات أولئك الذين يتعاملون مع شؤون البشر، لا يمكن أن نفصل بطريقة حادة «الحقائق» عن أهميتها الدلالية. «تدخل القيم في الحقائق وتعد جزءًا جوهريًا منها. وقيمنا هي جزء جوهري من معتقداتنا بوصفنا بشرًا». ليست هذه كلماتي. بل كلمات كار نفسه[1] (ولا ريب في أن القارئ سيدهش حين يعلم ذلك). وربما اخترت صياغة هذا الافتراض بأسلوب مختلف. لكن كلمات كار كافية تمامًا بالنسبة لي؛ ويكفيني أن يستند دفاعي ضد اتهاماته إليها.

(1) Ibid., p. 125 (131).

لا يحتاج المؤرخون كما يبدو واضحًا إلى النطق بأحكام أخلاقية رسميًا، مثلما يعتقد كار مخطئًا أنني أرغب في أن يفعلوا. وليس من واجبهم كمؤرخين إبلاغ قرائهم بأن هتلر سبّب أذى للبشرية، بينما أفادها باستور. إن استعمال اللغة العادية لا يمكن أن يتجنب نقل ما يعده الكاتب شائعًا ومألوفًا، أو شاذًا وشنيعًا، حاسمًا أو تافهًا، منشطًا أو مثبطًا. وعند وصف ما حدث، أستطيع القول إن ملايين البشر قتلوا بوحشية؛ أو أبيدوا؛ أو فقدوا حياتهم، أو ذبحوا؛ أو أن عدد سكان أوروبا قد تقلص، أو انخفض متوسط العمر المتوقع؛ أو أن كثيرًا من البشر فقدوا حياتهم. لا تعد هذه الأوصاف لما حدث حيادية كلية: إذ تحمل كلها مضامين أخلاقية. لكن ما يقوله المؤلف، مهما بلغ حرصه في استعمال اللغة الوصفية المجردة، سوف ينقل موقفه عاجلًا أم آجلًا. إن الانفصال اللامتحيز واللامبالي ذاته موقف أخلاقي. واستعمال اللغة الحيادية («سبب هملر الاختناق لكثير من الأشخاص») ينقل نبرتها الأخلاقية.

لا أقصد القول إن من المستحيل استعمال اللغة المبالغة في حياديتها لوصف البشر وأفعالهم. إذ يمكن أن يستعملها خبراء الإحصاء، والعاملون في جمع التقارير الاستخبارية، وأقسام البحوث، والسوسيولوجيون، والاقتصاديون من بعض الأصناف المعينة، والمراسلون الرسميون، وجامعو المعلومات الذين تتمثل مهمتهم في توفير البيانات للمؤرخين أو السياسيين، بل ينتظر منهم استعمالها. لكن السبب يعود إلى أن هذه الأنشطة ليست مستقلة ذاتيًا لكنها مصممة لتوفير المادة الخام لأولئك الذين يقصد في عملهم أن يكون غاية بحد ذاتها – مؤرخون، شخصيات فاعلة.. ولا يستدعى الباحث لاختيار المهم وتوكيده والتقليل من شأن غير المهم في الحياة البشرية. لا يمكن للمؤرخ أن يتجنب ذلك؛ وإلا فإن ما يكتبه، منفصلًا عما يعده هو، أو مجتمعه، أو أي ثقافة أخرى، مركزيًا أو طرفيًا، لن يكون تاريخًا. وإذا كان التاريخ مهمة المؤرخين، فإن القضية المركزية التي لا يمكن لأي مؤرخ تفاديها، بغض النظر هل عرف ذلك أم لا، هي كيف أصبحنا على ما نحن عليه (وأصبحت مجتمعات أخرى على ما هي عليه). تستدعي هذه الحقيقة رؤية خاصة للمجتمع، وطبيعة البشر،

ومنابع الفعل البشري، وقيم البشر ومعاييرهم للقيمة – شيء يمكن للفيزيائيين، والفيزيولوجيين، والأنثروبولوجيين، والنحويين، وخبراء الاقتصاد القياسي أو بعض أصناف علماء النفس (مثل موفري البيانات لغيرهم لتفسيرها)، أن يتجنبوه. التاريخ ليس نشاطًا إضافيًا؛ بل يسعى إلى تقديم سرد كامل بقدر الإمكان لما يفعله البشر ويعانونه؛ وتسميتهم بالبشر تعني أن نعزو إليهم قيمًا يجب أن نتمكن من تمييزها بحد ذاتها، وإلا لا يعدون بشرًا بنظرنا. لذلك كله، لا يمكن للمؤرخين (بغض النظر هل فسروا أخلاقيًا أم لا) النجاة من ضرورة تبني موقف ما تجاه ما يهم ومدى أهميته (حتى إذا لم يسألوا عن السبب). يعد هذا وحده كافيًا لتحويل فكرة التاريخ «المتحرر من [حكم] القيمة»، أي المؤرخ بوصفه نساخًا «للأشياء التي تتكلم بنفسها»[1] إلى وهم.

ربما يكون هذا هو ما لام اللورد أكتون الأسقف مانديل كريتون وعاتبه عليه: لا لمجرد أن كريتون استخدم تعابير مصطنعة حيادية أخلاقيًا، بل لأنه حين استعملها لوصف آل بورجيا وأفعالهم كان في واقع الأمر يقترب من حد تبرئتهم؛ وأنه كان يفعل ذلك، بغض النظر عن صوابه أو خطئه؛ وأن الحيادية موقف أخلاقي أيضًا، ومن الأفضل تمييزها بوصفها كذلك. لم يكن أكتون يشك في خطأ كريتون. وربما نتفق في الرأي مع أكتون أو كريتون، لكن في الحالتين كلتيهما نحن نحكم على موقف أخلاقي، وننقله، حتى حين نفضل عدم ذكر ذلك. إن دعوة المؤرخين إلى وصف حياة البشر، لكن ليس أهمية حياتهم الدلالية في ما يتعلق بما دعاه ميل المصالح الدائمة للإنسان، بأي طريقة أدركت، ليس وصفًا لحياتهم. والطلب من المؤرخين أن يحاولوا الدخول بمخيلتهم إلى تجربة الآخرين، ومنعهم من إظهار الفهم الأخلاقي يعني دعوتهم إلى رواية جزء يسير جدًا مما يعرفونه، وحرمان عملهم من الأهمية الدلالية الإنسانية. وهذا في الواقع هو كل ما أريد قوله ضد موعظة كار الأخلاقية ضد العادة السيئة المتمثلة في إلقاء المواعظ الأخلاقية.

---

(١) يعود أصل العبارة إلى جوستينيان. انظر: Digest at I. 2. 2. & II. 2.

لا شك في أن الرأي القائل بوجود قيم أخلاقية أو اجتماعية موضوعية، محورية وشمولية، لا يلمسها التغيير التاريخي، ومتاحة لفكر أي إنسان عقلاني إذا اختار توجيه بصره نحوها، مفتوح على أنواع الأسئلة كافة. لكن احتمال فهم الإنسان في عصره أو في أي عصر آخر، والاتصال بين البشر في الحقيقة، يعتمد على وجود بعض القيم المشتركة، لا على عالم «واقعي» فحسب. صحيح أن هذا الأخير شرط ضروري لكنه ليس كافيًا للتفاعل بين البشر. يوصف أولئك الذين تنقطع صلتهم بالعالم الخارجي بأنهم شواذ، أو مجانين في الحالات المتطرفة. وكذلك الحال -وهذه هي النقطة المهمة- مع أولئك الذين ينجرفون بعيدًا عن المجال العام المشترك للقيم. إن من يعلن أنه عرف ذات مرة الفارق المميز بين الحق والباطل، لكنه نسيه، لن يصدقه أحد؛ وإذا صدقه أحد، فمن الصواب أن يعد معتوهًا. وكذلك حال من لا يكتفي بالموافقة على قانون يجيز قتل أصحاب العيون الزرق مثلًا، أو الاستمتاع به أو التسامح معه، بل لا يستطيع حرفيًا فهم ما هو الاعتراض الممكن من أي شخص عليه، من دون تقديم أي سبب. وسوف يعتبر نوعًا طبيعيًا من العرق البشري مثل من لا يستطيع أن يعد إلى ما بعد الرقم ستة، أو يظن نفسه يوليوس قيصر. ما تعتمد عليه مثل هذه الاختبارات القياسية (لا الوصفية) للجنون هو ما يمنح المعقولية لمبادئ العلوم الطبيعية، ولاسيما في النسخ التي تمنع عنها أي بديهيات مسبقة. إن القبول بالقيم المشتركة (أو على أي حال بعضها غير القابل للاختزال) يدخل مفهومنا عن الكائن البشري العادي، وهذا يفيد في التمييز بين أفكار مثل أسس المبادئ الأخلاقية البشرية من ناحية، والأفكار الأخرى مثل العادة أو التقليد أو القانون أو العرف أو الزي أو آداب المعاشرة -تلك المجالات التي لا يعد فيها حدوث اختلافات وتغييرات واسعة على الصعد الاجتماعية والتاريخية والوطنية والمحلية، حالة نادرة أو شاذة أو دليلًا على الغرابة المتطرفة أو الجنون، أو تكون غير مرغوبة على الإطلاق؛ فضلًا عن أن تكون إشكالية فلسفيًا.

لا توجد كتابة تاريخية تسمو فوق سرد المؤرخ المجرد، وتشمل اختيارًا وتوزيعًا غير متكافئ للتشديد والتوكيد، يمكن أن تعد «متحررة من حكم القيمة»

كليًا[1]. إذًا، ما الذي يميز التفسير الأخلاقي الذي تعد إدانته صائبة، عن ذلك الذي يبدو أن لا مفر من تأثيره في شوؤن البشر؟ ليس علانيته: مجرد اختيار لغة حيادية في الظاهر يمكن أن يبدو لأولئك الذين لا يتعاطفون مع آراء الكاتب، أكثر مكرًا وخداعًا. لقد حاولت التعامل مع ما يقصد بالتحيز والانحياز في المقالة المتعلقة بالحتمية التاريخية. وأستطيع أن أكرر القول إننا نميز على ما يبدو بين التقييم الذاتي والموضوعي عبر الدرجة التي تكون فيها القيم المركزية المنقولة هي تلك المشتركة بين البشر، أي لأغراض عملية، بين الأغلبية الساحقة من البشر في معظم الأماكن والأزمنة. من الواضح أن ذلك ليس معيارًا مطلقًا أو متصلبًا؛ هنالك تنويع، ثمة خصوصيات خفية (وساطعة) وطنية، ومحلية، وتاريخية، وأحكام مسبقة، وخرافات، وعقلنات وتأثيرها اللاعقلاني. كما إنه ليس معيارًا نسبيًا أو ذاتيًا كليًا، وإلا فإن مفهوم الإنسان سيصبح غير محدد، وسوف يعجز البشر أو المجتمعات المقسمة عبر اختلافات معيارية غير قابلة للتجسير، عن الاتصال عبر المسافات الهائلة في المكان والزمان والثقافة.

يبدو أن موضوعية الحكم الأخلاقي تعتمد على (بل تتألف من) درجة الاطراد والانتظام في الاستجابات البشرية. ولا يمكن جعل هذه الفكرة من حيث المبدأ صارمة أو ثابتة لا تقبل التعديل. إذ تبقى حوافها مبهمة. والتصنيفات الأخلاقية -وتصنيفات القيمة عمومًا- ليست ثابتة وراسخة لا يمكن استئصالها كإدراك العالم المادي على سبيل المثال، لكنها ليست أيضًا نسبية ولا مائعة كما مال بعض الكتاب إلى الافتراض، في ردة فعلهم على دوغمائية الموضوعيين الكلاسيكيين. إن الحد الأدنى من الأرضية الأخلاقية المشتركة -مفاهيم متناسجة وتصنيفات مترابطة- أمر حيوي وجوهري للاتصال بين البشر. أما ما هي، وما مدى مرونتها، وما حجم تعرضها للتغير تحت تأثير «القوى» -فهذه أسئلة تجريبية (إمبيريقية)، في مجال تهيمن عليه السيكولوجيا الأخلاقية، والأنثروبولوجيا التاريخية والاجتماعية، مجال ساحر ومهم وغير مكتشف بشكل كاف. والمطالبة بأكثر من ذلك تبدو لي كالرغبة في الانتقال إلى ما وراء حدود المعرفة البشرية القابلة للنقل.

---

(1) «Value free».

(ج) اتهمت بافتراض أن التاريخ يتعامل مع الدوافع والمقاصد البشرية، التي يرغب كار أن يستبدل بها عمل «القوى الاجتماعية». أنا مذنب بهذه التهمة. ومن واجبي القول مرة أخرى إن كل من يهتم بالبشر ملتزم بأن يأخذ بالاعتبار الدوافع والأهداف والاختيارات، والتجربة الإنسانية المحددة التي تنتمي إلى البشر وحدهم، لا مجرد ما حدث لهم بوصفهم كائنات حية أو واعية. إن تجاهل تأثير العوامل غير البشرية؛ والعواقب غير المقصودة للأفعال البشرية؛ أو حقيقة أن البشر لا يفهمون غالبًا بطريقة صائبة سلوكهم الفردي أو مصادره؛ وإيقاف البحث عن الأسباب، بالمعنى الأكثر حرفية وآلية، في تفسير ما حدث وكيف — سيكون هذا كله عبثًا طفوليًا وطائشًا (إذا لم نقل ظلامية)، ولا أقترح أي شيء من هذا القبيل. لكن تجاهل الدوافع والسياق الذي تنبثق فيه، ومدى الاحتمالات المفتوحة أمام البشر، ومعظمها لم يتحقق قط، وبعضها ما كان ليتحقق أصلًا؛ وتجاهل طيف الفكر والخيال البشري –كيف يظهر العالم وكيف تظهر هي للبشر الذين لا يمكن أن نفهم رؤيتهم وقيمهم (الأوهام وكل شيء) في النهاية إلا بلغتنا الخاصة– يعني التوقف عن كتابة التاريخ. وربما يمكن تقديم الحجة على درجة الاختلاف في التأثير الذي يمارسه هذا الفرد أو ذاك في تشكيل الحوادث. لكن محاولة اختزال سلوك الأفراد إلى سلوك «القوى الاجتماعية» اللاشخصية، غير القابلة للتحليل إلى سلوك البشر، الذين يصنعون التاريخ، حتى وفقًا لماركس، هو «تشييء» وتجسيم للإحصاءات، شكل من «الوعي الزائف» للبيروقراطيين والإداريين الذين يغلقون عيونهم عن كل ما تثبت عدم قدرته على القياس الكمي، ومن ثم ارتكاب العبث اللامعقول في النظرية ونزع الصفات البشرية في الممارسة.

هنالك علاجات تنمي أمراضًا جديدة، بغض النظر عن كونها شافية لتلك التي طبقت من أجلها. وتخويف البشر باقتراح أنهم في قبضة قوى لا شخصية ليس لهم عليها سوى سيطرة بسيطة أو لا يسيطرون عليها على الإطلاق، ليس إلا توليد للخرافات، من أجل قتل أوهام ملفقة أخرى في الظاهر — فكرة القوى الخارقة للطبيعة، أو الأفراد الذين يمتلكون قدرة كلية، أو اليد الخفية. وتلفيق للكيانات واختراعها، وبث الإيمان بأنماط من الحوادث غير القابلة للتغيير التي

يعد الدليل التجريبي عليها غير كاف على أقل تقدير، بينما يربي عبر تحرير الأفراد من أعباء المسؤولية الشخصية، استكانة سلبية لاعقلانية لدى بعض الناس، ونشاطًا مماثلًا في التزمت واللاعقلانية لدى غيرهم؛ إذ لا شيء أكثر إلهامًا من اليقين بأن النجوم في مداراتها تحارب في سبيل قضيتك، وأن «التاريخ»، أو «القوى الاجتماعية»، أو «موجة المستقبل»، تسير وراءك وتدعمك وتؤازرك.

أسلوب التفكير والكلام هذا هو الذي استحقت التجريبية الحديثة فضلًا كبيرًا في فضحه. وإذا تمتعت مقالتي بأي اختراق جدلي، فهو التشكيك بصدقية البنى الميتافيزيقية من هذا النوع. إن التحدث عن البشر بلغة الاحتمالات الإحصائية فحسب، وتجاهل معظم ما هو بشري فيهم -تقييمات، خيارات، رؤى مختلفة للحياة- ليس سوى تطبيق مبالغ فيه للمنهج العلمي، سلوكية لا مبرر لها، طريقة لا تقل تضليلًا عن اللجوء إلى القوى المتخيلة. للأول مكانه؛ فهو يصف، ويصنف، ويتوقع، حتى إذا لم يفسر. أما الثاني فيفسر في الحقيقة ما أدعوه بالأرواحية الجديدة، لكن بتعابير خفية غامضة. أظن أن كار لا يشعر بالحرج من الدفاع عن أي من هذين الأسلوبين. لكن في ردة فعله على «سذاجة» التفسيرات الأخلاقية القومية أو الطبقية أو الشخصية، وصلفها، وغرورها، سمح لنفسه أن تنجرف إلى الطرف الأقصى المقابل -ظلام اللاشخصي، حيث يتحلل البشر إلى قوى تجريدية. أما حقيقة احتجاجي عليها فتقود كار إلى الاعتقاد بأنني أعتنق العبثية على الطرف الأقصى الآخر. ويبدو لي أن المغالطة الأساسية التي انبثق منها في نهاية المطاف نقده الحماسي (وربما نقد غيره) لآرائي الحقيقية والمتخيلة، تكمن في افتراضه أن الاحتمالات تستنفد بين هذين الحدين المتطرفين.

أود عند هذه النقطة إعادة التوكيد على بعض الحقائق الشائعة التي لا أبتعد عنها: قوانين السببية قابلة للتطبيق على التاريخ البشري (اقتراح أرى أن من الجنون إنكاره، مع الاعتذار من كار)؛ ليس التاريخ على الأغلب «صراعًا دراميًا» بين إرادات الأفراد[1]؛ تميل المعرفة، ولاسيما القوانين الراسخة علميًا،

(١) رأي نسب إلى كريستوفر دوسون في مراجعته لكتاب
Historical Inevitability, Harvard Law Review 70 (1956-7), 584-8, at 587.

إلى جعلنا أكثر فاعلية[1] وتوسيع نطاق حريتنا، المعرضة للتقييد من الجهل وما ينميه من أوهام وتخويف وأحكام متحيزة ومسبقة[2]؛ هنالك وفرة من الأدلة التجريبية التي تثبت الرأي القائل إن حدود الاختيار الحر أضيق بكثير مما افترضه عديد من البشر في الماضي، وربما ما يزالون يفترضونه خطأ إلى الآن[3]؛ حتى على الرغم من أن الأنماط الموضوعية في التاريخ قابلة، على حد علمي، للتمييز والإدراك. يجب أن أكرر أن اهتمامي ينصب على توكيد حقيقة أنه إلى أن تترك مثل هذه القوانين والأنماط شيئًا من حرية الاختيار -لا مجرد حرية الفعل المحددة بالخيارات التي تعد هي نفسها محتومة بأسباب سابقة- يجب علينا إعادة بناء رأينا المتعلق بالحقيقة وفقًا لذلك؛ وأن هذه المهمة أصعب بكثير مما يميل أنصار الحتمية إلى افتراضه.

ربما يمكن إدراك عالم الحتميين وتصوره، على الأقل من حيث المبدأ: ستبقى فيه وظيفة المشيئة البشرية سليمة، مثلما أعلن إرنست ناغل؛ ويظل سلوك الإنسان متأثرًا بالمدح والذم بينما لن تتأثر عملية الأيض (بناء البروتوبلازما) في جسمه (بشكل مباشر على أي حال)[4]؛ وسوف يواصل البشر وصف الأشخاص والأشياء بالجمال والقبح، وتقييم الأفعال باعتبارها مفيدة أو ضارة، شجاعة أو جبانة، نبيلة أو وضيعة. لكن إذا تبين أن القوانين التي تحكم ظواهر العالم الخارجي تحكم كل شيء، كما قال كانط، فإن الأخلاق -بمدلوله- تتعرض للفناء؛ وحين اهتم، نتيجة لذلك، بمفهوم الحرية المفترضة مسبقًا بفكرته عن المسؤولية الأخلاقية، وتبنى إجراءات بالغة الصرامة من أجل إنقاذها، يبدو لي، على أقل تقدير، أنه أظهر فهمًا عميقًا لما هو على المحك. الحل الذي وجده

---

(١) أدركت فشل دليلي في توضيح وجهة نظري عبر حقيقة أن نقيض هذا الموقف -معاداة العقلانية بشكل فظ وسخيف- نسبه إلى غودرون، وباسمور، ودوسون، وعدد آخر من الكتاب الماركسيين: بنية صافية لدى بعضهم.

(٢) وإن لم يكن في الحالات كلها: انظر مقالتي اللاحقة «من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر».

(٣) أتناول ذلك بالتفصيل لاحقًا.

(٤) انظر: H. P. Rickman, 'The Horizons of History', *Hibbert Journal* 56 (October *1957* - July 1958), January 195B, 167-76, at 169-70.

غامض، وربما متعذر؛ لكن على الرغم من ضرورة رفضه ربما، إلا أن المشكلة تبقى. في نظام محتم سببيًا، تختفي فكرتا الاختيار الحر والمسؤولية الأخلاقية، بالمعنى العادي، أو على الأقل يصعب تطبيقهما، ومن الضرورة إعادة النظر في فكرة الفعل.

أدرك حقيقة أن بعض المفكرين لا يشعرون على ما يبدو بانزعاج فكري عند تفسير مفاهيم مثل المسؤولية، والذنب، والندم، في توافق صارم مع الحتمية السببية. ويسعون على الأغلب إلى تفسير معارضة أولئك الذين انشقوا عنهم عبر اتهامهم بخلط السببية مع بعض أنواع الإجبار. ولا ريب في أن الإجبار يحبط رغباتي لكن حين أحققها أكون حرًا بالتأكيد، حتى إذا كانت رغباتي نفسها محتمة سببيًا؛ فإذا لم تكن كذلك، إذا لم تكن نتائج لميولي العامة، أو مكونات في عاداتي وطريقة حياتي (التي يمكن وصفها بتعابير سببية صرفة)، أو إذا لم تكن هذه بدورها، ناتجة كلية عن أسباب -فيزيائية أو اجتماعية أو سيكولوجية- فلا بد من وجود عنصر من الصدفة المجردة أو العشوائية، يقطع سلسلة السببية. لكن (كما تستمر الحجة) أليس السلوك العشوائي نقيض الحرية والعقلانية والمسؤولية؟ ومع ذلك يبدو أن هذه البدائل تستنفد الاحتمالات. من المؤكد أن فكرة الاختيار غير السببي الذي يحدث فجأة غير مقنعة. لكن البديل الوحيد (ولا أحتاج إلى توكيد هذا مرة أخرى) الذي يسمح به هؤلاء المفكرون -اختيار سببي يستدعي المسؤولية، والاستحقاق ..- متعذر أيضًا.

تقسم هذه المعضلة المفكرين منذ أكثر من ألفي سنة. إذ تصيب بعضهم بالتبريح والحيرة على الأقل، كحال الرواقيين الأوائل؛ بينما لا تبدو مشكلة على الإطلاق لغيرهم. وربما انبثقت، جزئيًا على الأقل، من استخدام نموذج آلي مطبق على الأفعال البشرية؛ في إحدى الحالات تعد الاختيارات حلقات في نوع من التسلسل السببي يعتبر نمطيًا في أداء عملية آلية؛ وفي أخرى تصبح انقطاعًا في هذا التسلسل، وتدرك بوصفها آلية على درجة عالية من التعقيد. لا تلائم الحالة أيًا من الصورتين. ونحتاج على ما يبدو إلى نموذج جديد، خطة تنقذ دليل الوعي الأخلاقي من أسرّة بروكرستيز التي توفرها الأطر الاستحواذية

للمناقشات التقليدية. لقد ثبت إلى الآن إخفاق الجهد المبذول للنجاة من إسار التشبيهات المعيقة القديمة، أو (باستعمال تعبير اصطلاحي مألوف) قواعد اللعبة اللغوية غير الملائمة. وهذا يحتاج إلى مخيلة فلسفية من الطراز الأول، ما يزال يجري السعي إليها في هذه الحالة. يبدو لي أن الحل الذي قدمه وايت – عبر نسبة الآراء المتعارضة إلى مقاييس مختلفة للقيمة، أو إلى تنويعات على الاستعمال الأخلاقي- لا يمثل مخرجًا. ولا أستطيع إلا الاشتباه بأن رأيه جزء من نظرية أوسع، يصبح وفقًا لها الاعتقاد بالحتمية أو أي رأي آخر عن العالم، قرارًا براغماتيًا واسع النطاق (أو يعتمد عليه) يتعلق بكيفية التعامل مع هذا المجال الفكري أو التجربة أو ذاك، استنادًا إلى الرأي المتصل بأي مجموعة من التصنيفات ستعطي أفضل النتائج. وحتى إذا قبلنا ذلك، لن يكون من الأسهل مصالحة أفكار الضرورة السببية، وإمكانية التجنب والتملص، والاختيار الحر، والمسؤولية والبقية. لا أزعم أنني دحضت نتائج الحتمية؛ لكنني لا أرى أيضًا لماذا يجب الانجراف نحوها. ولا تستلزمها كما يبدو لي فكرة التفسير الأخلاقي بحد ذاتها، ولا احترام المنهج العلمي.

يلخص ذلك كله اختلافي مع إرنست ناغل، ومورتون وايت، وإي. هـ. كار، الحتميين الكلاسيكيين وأتباعهم من المحدثين.

- ٢ -

الحرية الإيجابية مقابل السلبية

في حالة الحرية الاجتماعية والسياسية تظهر مشكلة لا تختلف كلية عن مشكلة الحتمية الاجتماعية والتاريخية. نحن نفترض الحاجة إلى مساحة للاختيار الحر، مساحة يتعارض غيابها أو نقصها مع وجود كل ما يمكن تسميته حرية سياسية (أو اجتماعية). لا تستلزم اللاحتمية ضرورة عدم التعامل مع البشر في الحقيقة مثل الحيوانات أو الجمادات؛ وليست الحرية السياسية، مثل حرية الاختيار، متأصلة في الفكرة عن الكائن البشري؛ بل هي نامية تاريخية،

مساحة محاطة بحدود. أما السؤال عن حدودها، وهل يمكن تطبيق مفهوم الحدود بشكل صحيح عليها، فيثير قضايا تركز عليها معظم النقد الموجه لفرضيتي. يمكن تلخيص القضايا الرئيسة هنا أيضًا تحت ثلاثة عناوين: (أ) هل الفارق الذي رسمته بين الحرية الإيجابية والسلبية (ولست أول من دعاها بذلك) مراوغ أو حاد وصارم على أي حال؛ (ب) هل يمكن توسيع تعبير «حرية» إلى الحد الذي يرغب فيه بعض نقادي على ما يبدو، دون حرمانه من الأهمية الدلالية بحيث يصبح أقل فائدة باطراد؛ (ج) لماذا يجب اعتبار الحرية السياسية ذات قيمة.

قبل مناقشة هذه المشكلات، أرغب بتصحيح خطأ حقيقي في النسخة الأصلية من نص «مفهومان للحرية». ومع أن هذا الخطأ لا يضعف الحجج المستخدمة في المقالة أو يتعارض معها (بل يبدو لي أنه يقويها)، إلا أنه يجسد موقفًا أعده خاطئًا[1]. في النسخة الأصلية من مقالة «مفهومان للحرية»[2]، أتحدث عن الحرية بوصفها غياب العقبات المعيقة لتحقيق رغبات الإنسان. هذا هو المعنى الشائع، وربما الأكثر شيوعًا، الذي يستعمل فيه التعبير، لكنه لا يمثل موقفي. فإذا اقتصر معنى أن تكون حرًا -سلبيًا- على عدم منعك من فعل ما ترغب، فإن من طرائق الحصول على مثل هذه الحرية استئصال الرغبات. عرضت في النص نقدًا لهذا التعريف، وهذا الخط من التفكير برمته، دون أن أدرك أنه متنافر مع الصيغة التي بدأت بها. إذا كانت درجات الحرية هي وظيفة إشباع الرغبات، يمكن أن أزيد الحرية بالقدر ذاته من الفاعلية بإلغاء الرغبات كما بإشباعها: أستطيع جعل البشر (ومنهم أنا نفسي) أحرارًا عبر تكييفهم بحيث يفقدون الرغبات الأصلية التي قررت عدم إشباعها. وبدلًا من مقاومة الضغوط التي تثقل كاهلي أو إزالتها، أستطيع «تذويتها». هذا ما يحققه إبكتيتوس حين يزعم أنه أكثر حرية، بصفته عبدًا، من سيده. وعبر تجاهل العقبات، ونسيانها،

(١) كان المراجع الكريم والدقيق لمحاضرتي في ملحق التايمز الأدبي [ريتشارد فولهايم] ('A hundred Years After', 20 February 1959, 89-90)، هو الكاتب الوحيد الذي أشار إلى هذا الخطأ؛ كما قدم انتقادات ثاقبة ومهمة وموحية أخرى استفدت منها كثيرًا.

(2) Oxford, 1958: Clarendon Press.

و«السمو فوقها»، وعدم الوعي بها، أستطيع تحقيق السلام والطمأنينة والصفاء، مع انفصال نبيل عما يزعج الآخرين من خوف وكره –حرية بمعنى من المعاني طبعًا، لكن ليس الذي أود الحديث عنه. حين قال الحكيم الرواقي بوسيدونيوس وهو يحتضر جراء مرض مبرح (وفقًا لرواية شيشرون): «افعل أسوأ ما عندك أيها الألم؛ فمهما تفعل لن تجعلني أكرهك»[1]، ومن ثم قبِل/ وحقق الاتحاد مع «الطبيعة»، التي لم تجعل ألمه محتومًا فحسب، بوصفها تماثل «العقل» الكوني، بل عقلاني أيضًا، فإن المعنى الذي حقق فيه الحرية ليس المعنى الأساسي لها، حيث يقال عن البشر إنهم يفقدون حريتهم عندما يسجنون أو يستعبدون حرفيًا. يجب تمييز المعنى الرواقي للحرية، مهما كان ساميًا، عن مفهوم الحرية أو التحرر الذي يعمل المضطهدون أو ممارسو القمع الممأسس على تقليصه أو تدميره[2]. أشعر لمرة واحدة بالسعادة حين أعترف برؤية روسو الثاقبة: معرفة القيود المكبلة كما هي أفضل من تزيينها بالأزهار[3].

---

(1) Cicero, *Tusculan Disputations* 2. 61. Nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malu.'

(٢) ثمة مناقشة مفيدة لهذا الموضوع قدمها روبيرت فيلدر في مقالة له بعنوان

‹Authoritarianism and Totalitarianism: Psychological Comments on a Problem of Power›.

ظهرت ضمن كتاب جورج ويلبور ووارنر موينستيربرغر (إعداد)

Psychoanalysis and Culture: Essays in Honour of Geza Rosheim (New York, 1951; repr. 1967), pp. 185-95.

يتحدث فيها عن إعادة قولبة الأنا العليا وتحويلها إلى ضغوط خارجية «مذوتة»، ورسم حد فاصل يميز بين الاستبدادية التي تستلزم الخضوع إلى سلطة من دون قبول أوامرها ومزاعمها، والتوتاليتارية التي تستدعي إضافة إلى ذلك امتثالًا داخليًا للنظام يفرضه الديكتاتور؛ ومن هنا أتى الإصرار التوتاليتاري على التثقيف وغرس العقيدة، مقابل مجرد الخضوع الخارجي، وهو عملية شريرة ألفناها جميعًا. هنالك بالطبع فرق شاسع بين دمج قواعد العقل وتمثلها، كما طالب الرواقيون، ومطالب الحركات اللاعقلانية أو الديكتاتوريات الاعتباطية. لكن الآلية السيكولوجية متشابهة.

(٣) أجاد في هذه النقطة أحد نقادي، إل. جيه. مكفرلين، في مقالته «حول امفهومان للحرية» *Political Studies 14 (1966) ,77-81.* في مجرى مناقشة انتقادية لكن نزيهة وثمينة، يلاحظ مكفرلين أن معرفة القيود كثيرًا ما تمثل الخطوة الأولى إلى الحرية، التي لن تحدث إلا إذا تجاهل المرء قيوده أو أغرم بها.

يجب تمييز الحرية الروحية، مثل النصر المعنوي، عن المعنى الجوهري للحرية، والمعنى العادي للنصر، وإلا سنواجه خطر الخلط في النظرية وتبرير القمع في الممارسة، باسم الحرية نفسها. ثمة معنى واضح ربما يسهم في سعادة الإنسان أو أمانه واطمئنانه، لكنه لن يزيد حريته المدنية أو السياسية: إذا لم يحصل على ما يريد، يجب عليه تعلم أن يريد ما يستطيع الحصول عليه فحسب. لا يستدعي معنى الحرية الذي أستعمل فيه التعبير مجرد غياب الإحباط (الذي ربما يتحقق بقتل الرغبات)، بل غياب العقبات أما الاختيارات والأنشطة المحتملة -غياب العقبات عن الطرقات التي يمكن للبشر أن يقرروا السير عليها. لا تعتمد هذه الحرية في نهاية المطاف على أسئلة مثل هل أرغب في السير أصلًا، وإلى أي مدى، بل على عدد الأبواب المفتوحة، وكم هي مفتوحة، وأهميتها النسبية في حياتي، حتى وإن كان من المستحيل حرفيًا قياس ذلك بأي طريقة كمية[1]. أما مدى حريتي الاجتماعية أو السياسية فيتألف من غياب العقبات لا من أمام خياراتي الفعلية فحسب، بل المحتملة أيضًا -أمام الفعل إذا اخترت القيام به بهذه الطريقة أو تلك. وعلى نحو مشابه، يعود سبب غياب مثل هذه الحرية إلى غلق مثل هذه الأبواب أو الإخفاق في فتحها، نتيجة الممارسات البشرية القابلة للتعديل (بطريقة مقصودة أو غير مقصودة)، واشتغال العوامل البشرية؛ مع أن هذه الأفعال لا تكون عرضة للتسمية بالقمع إلا إذا كانت مقصودة ومتعمدة (أو ربما مترافقة بالوعي بأنها ربما تغلق السبل). وإلى أن يتم الاعتراف بذلك، سوف يؤدي المفهوم الرواقي للتحرر (الحرية «الحقيقية» -حالة العبد المستقل ذاتيًا وأخلاقيًا)، المتسق مع درجة عالية من الاستبداد السياسي، إلى تشويش القضية.

من الأسئلة التاريخية المثيرة للاهتمام، لكن ربما غير المهمة في هذا السياق، تلك المتعلقة بزمن وظروف ظهور فكرة الحرية الفردية وتوضّحها بهذا المعنى في الغرب. لم أجد دليلًا مقنعًا على أي صيغة جلية لها في العالم

(١) انظر الحاشية ١ في فصل «مفهومان للحرية» (ص ٢٤٠).

القديم[1]. شكك بعض نقادي بذلك، لكن بغض النظر عن الإشارة إلى كتاب محدثين مثل أكتون، أو جيلينيك، أو بيكر، صرحوا علنًا بأنهم عثروا على هذا المثال في اليونان القديمة، إلا أن بعضهم استشهد أيضًا، بطريقة أوثق صلة، باقتراحات أوتانيس بعد موت سميرديس في رواية هيرودوت، وأنشودة الاحتفاء بالحرية في خطبة بركليس بمناسبة تشييع قتلى الحرب، إضافة إلى خطبة نيكياس قبل المعركة الأخيرة مع السيراقوسيين (كما أوردها ثوسيديدس)، بوصفها بينات تثبت أن الإغريق امتلكوا مفهومًا واضحًا على الأقل عن الحرية الفردية. يجب أن أعترف بأنني لم أجدها شاملة ودامغة. حين قارن بركليس ونيكياس حرية المواطنين الأثينيين مع قدَر الرعية في الدول الأقل ديمقراطية، كان قصدهما (برأيي) أن مواطني أثينا يتمتعون بالحرية بمعنى الحكم الذاتي، أي أنهم ليسوا عبيدًا لأي سيد، وأنهم يقومون بواجباتهم المدينية بدافع حب مدينتهم، دونما حاجة إلى إكراه أو إجبار، وليسوا تحت مهاميز قوانين همجية أو سياط طغاة مستبدين (كما هي الحال في إسبارطة أو فارس). ومن ثم، ربما يقول مدير مدرسة عن تلاميذه إنهم يعيشون ويتصرفون وفقًا لمبادئ صالحة لا لأنهم مجبرون أو مكرهون، بل لأنهم يستمدون الإلهام من الولاء للمدرسة، من «روح الفريق»، من معنى التضامن والهدف المشترك؛ بينما يجب تحقيق هذه النتائج في مدارس أخرى بالخوف من العقوبة والإجراءات الصارمة. لكن لم يفكر أحد في الحالتين كلتيهما بأن بمقدور شخص، دون أن يفقد كرامته، أو يتعرض للازدراء، أو ينقص جوهره الإنساني، أن ينسحب من الحياة العامة برمتها، ويسعى وراء غايات خاصة، ويعيش في حيز خاص به، بصحبة أصدقاء شخصيين، مثلما طالب إبيقور في ما بعد، ووعظ الكلبيون وتلاميذ سقراط القورينائيون قبله. وفي ما يتعلق بأوتانيس، لم يكن راغبًا لا بأن يحكم ولا بأن يُحكم -النقيض المقابل لفكرة أرسطو عن الحرية المدينية الحقيقية. ربما بدأ هذا الموقف يتشكل في أفكار المفكرين غير السياسيين في عصر هيرودوت: أنتيفون والسفسطائيين، على سبيل المثال، وربما في بعض حالات سقراط المزاجية. لكنه بقي معزولًا وفجًا، إلى أن جاء إبيقور. بكلمات أخرى، يبدو لي

---

(١) للاطلاع على معالجة بيرلن الأوسع لمفهوم الحرية في العالم القديم، انظر «ولادة الفردانية اليونانية» أدناه (ص ٣٦٩-٤١٠).

أن قضية الحرية الفردية، قضية الحدود الممتدة في ما وراء السلطة العامة، بغض النظر هل هي دنيوية أم دينية، التي يجب ألا يسمح بانتهاكها، لم تظهر بوضوح في هذه المرحلة؛ وربما كانت القيمة المركزية المرتبطة بها (مثلما لاحظت في الفقرة ما قبل الأخيرة من محاضرتي) نتاجًا متأخرًا لحضارة رأسمالية، عنصرًا في شبكة من القيم تشمل أفكارًا مثل الحقوق الشخصية، والحريات المدنية، وحرمة الشخصية الفردية، وأهمية الخصوصية، والعلاقات الشخصية.. إلخ. لا أقصد القول إن اليونان القدماء لم يتمتعوا في الحقيقة بقدر عظيم من الحرية الفردية حسب تسميتنا الحالية[1]. فرضيتي تنحصر في أن الفكرة لم تظهر بوضوح، ومن ثم لم تكن محورية في ثقافة الإغريق، أو ربما في أي حضارة قديمة أخرى معروفة لنا.

من المنتجات الجانبية لهذه المرحلة من التطور الاجتماعي -أو أعراضها- أن قضية الإرادة الحرة مثلًا (مقابل الفعل الطوعي) لم تدرك بوصفها مشكلة قبل الرواقيين؛ ويبدو أن اللازمة المنطقية لذلك أن التنويع من أجل التنويع -وما يتصل به من مقت للتجانس القسري- ليس مثلًا أعلى بارزًا، أو ربما ليس مثالًا ظاهرًا على الإطلاق، قبل عصر النهضة، أو حتى في شكله الكامل، قبل بداية القرن الثامن عشر. يبدو أن قضايا من هذا النوع لم تنبثق إلا حين تعرضت أشكال الحياة، والأنماط الاجتماعية التي هي جزء منها، بعد عصور طويلة اعتبرت فيها من القضايا المسلم بها، للاضطراب والاختلال، وأصبحت تدرك وتحولت إلى موضوع للتأمل الواعي. هنالك كثير من القيم التي شكك بها البشر، وقاتلوا معها وضدها، لم تذكر في مراحل أبكر من التاريخ، إما لأنها افترضت دون مساءلة، أو لأن البشر لم يكونوا على استعداد، مهما كان السبب، لتصورها أو إدراكها. ربما لم تكن الأشكال الأكثر تعقيدًا من الحرية الفردية تقتحم وعي جماهير البشر لمجرد أنهم عاشوا في بؤس وقمع. والذين عاشوا في ظروف حرموا فيها من كفايتهم من الطعام، أو الدفء، أو المأوى، أو الحد الأدنى من الأمان، يستبعد أن نتوقع منهم الاهتمام بحرية التعاقد (دون تدخل السلطة) أو حرية الصحافة.

---

(١) قدم إ. دبليو. غوم وآخرون دلائل كثيرة على فرضيتهم.

قد أجعل الأمور أكثر وضوحًا إذا ذكرت عند هذه النقطة سوء فهم آخر كما يبدو لي –ألا وهو ربط الحرية مع نشاط بحد ذاته. لا أتفق في الرأي مع إريك فروم مثلًا حين يتحدث، في جميع مقالاته المثيرة فعليًا، عن الحرية الحقيقية بوصفها النشاط التلقائي العقلاني للشخصية المتكاملة، ولا مع برنارد كريك الذي يقتفي أثره جزئيًا[1]. الحرية التي أتحدث عنها فرصة للفعل، لا الفعل ذاته. حين أتمتع بالحق في عبور الأبواب المفتوحة، لكن أفضّل عدم عبورها والبقاء ساكنًا جامدًا دون حركة، لا أصبح أقل حرية. الحرية هي فرصة للفعل، لا الفعل ذاته؛ إمكانية الفعل، وليست بالضرورة ذلك التحقق الدينامي لها الذي ربطه فروم وكريك بها. إذا لم يعد الإهمال اللامبالي لمختلف السبل المؤدية إلى حياة أكثر حيوية وسخاء –مهما تعرضت للإدانة من جوانب أخرى- متنافرًا مع فكرة الحرية، ليس لدي ما أنتقده في صياغة أي من هذين الكاتبين. لكن أخشى أن فروم سوف يعد مثل هذا التنازل عارضًا من أعراض نقص الشخصية المتكاملة، التي يراها ضرورة لا غنى عنها للحرية، وربما متطابقة معها؛ بينما ينظر كريك إلى مثل هذه اللامبالاة بوصفها خاملة وجبانة إلى حد لا تستحق فيه أن تسمى حرية. أجد المثال الذي ينادي به هذان المناصران للحياة الكاملة يستحق التعاطف؛ لكن يبدو لي أن ربطه بالحرية خلط بين قيمتين. القول إن الحرية نشاط بحد ذاته يعني جعل التعبير مغاليًا في الشمولية؛ ويميل إلى إبهام وإضعاف القضية المركزية –الحق في الفعل وحرية الفعل- التي جادل البشر حولها وحاربوا من أجلها على مدى التاريخ المكتوب كله تقريبًا.

سوف أعود الآن إلى مفاهيم الحرية. بالغ خصومي في إعطاء الأهمية للتمييز (وجدوه مزيفًا أو مغاليًا) الذي حاولت رسمه بين سؤالين: «من يحكمني؟»، و«إلى أي درجة أُحكم؟». لكن أعترف أنني لا أرى السؤالين متطابقين، ولا أجد الفارق بينهما غير مهم. ما زال يبدو لي أن الفارق المميز

---

(١) في محاضرته الافتتاحية في جامعة شيفلد عام ١٩٦٦.

Freedom as Politics (Sheffield, 1966), reprinted in his *Political Theory and Practice* (London, [1972]).

بين النوعين من الإجابة، ومن ثم بين المعاني المختلفة لكلمة «حرية» المعنية، ليس سطحيًا ولا مشوشًا. وفي الحقيقة، مازلت على اعتقادي بأن القضية مركزية تاريخيًا ومفهوميًا، على صعيدي النظرية والممارسة كليهما.

دعوني أكرر أن الحرية «الإيجابية» بالمعنى الذي أستخدمه تبدأ من نقطة لا تبعد مسافة منطقية كبيرة عن الحرية «السلبية». أما السؤالان: «من هو السيد الآمر؟»، و«على أي منطقة أكون سيدًا آمرًا»، فلا يمكن أن يظلا متمايزين كليًا. أريد أن أقرر بنفسي، لا أن أخضع لتوجيه الآخرين، بغض النظر عن مدى حكمتهم وحبهم للخير؛ يستمد سلوكي قيمة يتعذر استبدالها من حقيقة واحدة مفادها أنه سلوكي أنا، ولم يفرض علي فرضًا. لكنني لست، ولا يمكن أن ينتظر مني أن أكون، مكتفيًا ذاتيًا أو كلي القدرة اجتماعيًا[1]. لا أستطيع أن أزيح عن سبيلي جميع العقبات التي وضعها الآخرون. يمكنني أن أحاول تجاهلها، والتعامل معها بوصفها وهمًا، أو «خلطها» وعزوها إلى مبادئي الجوانية، وضميري، وإحساسي الأخلاقي؛ أو أحاول تذويب إحساسي بهويتي الشخصية في مشروع مشترك، بوصفه عنصرًا في كل أكبر موجه ذاتيًا. لكن على الرغم من مثل هذا الجهد البطولي للسمو على النزاعات ومقاومة الآخرين وتذويبها، سوف أدرك -حين لا أرغب بأن أتعرض للخداع- حقيقة أن التناغم الكلي مع الآخرين متعارض مع الهوية الذاتية؛ وإذا أردت ألا أتكل على الآخرين من النواحي كلها، سوف أحتاج إلى مجال لا أتعرض ضمنه للتدخل من قبلهم، وأستطيع الاعتماد على ذلك. ومن ثم يظهر السؤال: ما هي مساحة هذا المجال الذي أكون،

---

(١) أُشيرَ إلى أن الحرية دائما ثلاثية العلاقة، فالمرء يسعى لأن يكون حرًا من شيء، أو ليفعل شيئًا ما، أو يكون شيئًا ما. لذلك تبقى «كل الحرية» سلبية وإيجابية في آن، أو بتعبير أفضل، لا سلبية ولا إيجابية. انظر:

G. C. MacCallum, Jr., «Negative and Positive Freedom,» *Philosophical Review* 76 (1967), 312-34, repr. in Peter Laslett, W. G. Runium and Quentin Skinner (eds), *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series (Oxford, 1972).

يبدو لي هذا خطأ، فالشخص الذي يناضل للتحرر من قيوده أو الشعب الذي يكافح ضد العبودية لا يفترض به أن يهدف بشكل واع إلى أية حالة محددة لاحقة، إذ لا يفترض به أن يعرف كيف سيستخدم حريته؛ كل ما يريده هو التخلص من نيره، وذلك ينسحب على الطبقات والأمم.

أو يجب أو أكون، سيدًا آمرًا عليه؟ تشير فرضيتي إلى أن فكرة الحرية «الإيجابية» تاريخيًا -في إجابة عن السؤال «من هو السيد الآمر؟»- متشعبة عن فكرة الحرية «السلبية»، المصممة للإجابة عن سؤال «ما هو المجال الذي أكون سيدًا آمرًا عليه؟»؛ وأن هذه الفجوة تتسع مع تعرض فكرة الذات لانقسام ميتافيزيقي، إلى ذات «أسمى» أو «حقيقية» أو «مثالية»، من جهة، مستعدة لحكم ذات «أدنى» أو «تجريبية» أو «سيكولوجية»، أو الطبيعة، من جهة أخرى؛ إلى «ذاتي في أفضل حالاتي» بوصفي سيدًا آمرًا على ذاتي الدونية اليومية؛ إلى ذاتي العظيمة التي تسمو على تجسيداتها الأقل سموًا في الزمان والمكان، كما قال كولريدج[١].

ثمة تجربة أصيلة للتوتر الداخلي ربما تكمن في جذور هذه الصورة الميتافيزيقية القديمة والمنتشرة للذاتين، التي مارست تأثيرًا قويًا في اللغة والفكر والسلوك؛ وأصبحت الذات «الأسمى» مرتبطة كما ينبغي مع المؤسسات، والكنائس، والأمم، والأعراق، والدول، والطبقات، والثقافات، والأحزاب، والكيانات الأكثر غموضًا مثل الإرادة العامة، والمصلحة العامة، والقوى المتنورة للمجتمع، وطليعة الطبقة الأكثر تقدمية، و«القدر المتجلي» (=«عبء الرجل الأبيض»). تشير أطروحتي إلى أن ما انطلق بوصفه مبدأ للحرية، في مسار هذه العملية، تحول إلى مبدأ للسلطة، وللقمع أحيانًا، وأصبح سلاحًا مفضلًا للاستبداد، وظاهرة مألوفة في عصرنا الحالي. لقد حرصت على توكيد أن هذا قد يكون مصير مبدأ الحرية السلبية أيضًا. وتحدث بعض «الثنويين» الذين ميزوا بين الذاتين -ولاسيما اللاهوتيين اليهود والمسيحيين- عن الحاجة إلى تحرير الذات «الأسمى» أو «المثالية» من العقبات الموضوعة في سبيلها، مثل تدخل الذات «الأدنى»، و«العبودية لها»؛ ورأى غيرهم هذا الكيان الأساسي مجسدًا في مؤسسات تخدم الأهواء اللاعقلانية والشريرة وغيرها من قوى الشر التي يرجح أن تعيق التطور الصحيح للذات «الحقيقية» أو «الأسمى»، أو «ذاتي في أفضل حالاتي». ربما اتخذ تاريخ العقائد السياسية (مثل تاريخ بعض الطوائف البروتستانتية) هذا الشكل «السلبي». لكن النقطة المهمة أن من النادر نسبيًا

---

(١) انظر: Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), chapter 12, theses 6-7, and chapter 13, antepenultimate paragraph.

حدوث ذلك -كما في الكتابات الليبرالية أو الفوضوية أو بعض أنواع الشعبوية المبكرة. لكن على الأغلب، ربط الكتاب من ذوي النزعة الميتافيزيقية الحرية مع تحقق الذات الحقيقية لا في الأفراد من البشر بل كما تجسدت في المؤسسات والتقاليد وأشكال الحياة الأوسع من التجربة الإمبيريقية المكانية-الزمانية للفرد المحدود والمتناهي. في كثير من الأحيان، ربط مثل هؤلاء المفكرين الحرية كما يبدو لي مع النشاط «الإيجابي» لهذه الأشكال المؤسسية («العضوية») للحياة، والنماء.. الخ، لا مع مجرد الإزالة («السلبية») للعقبات حتى من سبل هذه «الكيانات العضوية»، فضلًا عن سبل الأفراد -اعتبر غياب العقبات هذا وسيلة للحرية، أو شرطًا لها في أفضل الحالات؛ لا الحرية ذاتها.

لا ريب في أن الاعتقاد بالحرية السلبية متسق مع إنتاج شرور اجتماعية خطرة ودائمة، ولعب دوره فيه (بقدر ما تؤثر الأفكار في السلوك). والنقطة التي أركز عليها أنها حرمت على الأغلب من دفاع -أو التنكر بقناع- الحجج الماكرة والحيل المخادعة التي استخدمت عادة من أنصار الحرية «الإيجابية» في أشكالها الأكثر شؤمًا وشرًا. وبالطبع، استخدمت المطالبة بعدم التدخل (مثل «الداروينية الاجتماعية») لدعم السياسات المدمرة سياسيًا واجتماعيًا التي سلحت القوي والهمجي والمتجرد عن الضمير ضد الضعيف والإنساني والمبدئي، والقادر والقاسي ضد الأقل موهبة وحظًا. وكثيرًا ما كانت الحرية للذئاب تعني الموت للحملان. ولا تحتاج القصة الملطخة بالدم للفردانية الاقتصادية والتنافس الرأسمالي المنفلت إلى توكيد في هذه الأيام برأيي. ومع ذلك، وفي ضوء الآراء المدهشة التي نسبها بعض نقادي إلي، كان من الحكمة أن أشدد على أجزاء معينة من حجتي. وأن أوضح أن شرور تطبيق مبدأ عدم التدخل دون قيود، والمنظومات الاجتماعية والقانونية التي سمحت به وشجعته، أدت إلى انتهاكات وحشية للحرية «السلبية» -لحقوق الإنسان الأساسية (فكرة «سلبية» دومًا: جدار ضد ممارسي القمع)، ومنها الحق في حرية التعبير أو الاجتماع، الذي يمكن أن توجد من دونه عدالة وأخوة وحتى سعادة من نوع ما، لكن ليس الديمقراطية. وربما كان علي توكيد (مع أنني اعتقدت أن ذلك واضح إلى حد لا يحتاج فيه إلى ذكر) فشل مثل هذه المنظومات في توفير الحد الأدنى من الظروف التي يمكن

أن يمارس فيها الأفراد أو الجماعات درجة ما من الحرية «السلبية» المهمة، ومن دونها لا يحظى بالنسبة لأولئك الذين يمتلكونه نظريًا إلا بقيمة قليلة أو لا يحظى بأي قيمة على الإطلاق. فما هي الحقوق من دون سلطة لتنفيذها؟

افترضت أنه قد قيل ما يكفي عن مصير الحرية الشخصية في أثناء حكم الفردانية الاقتصادية المنفلتة من عقالها من كل كاتب معاصر مهتم جديًا بهذا الموضوع -عن وضع الأغلبية الجريحة، ولاسيما في البلدات التي دمرت فيها حياة الأطفال في المناجم أو المصانع بينما عاش آباؤهم في فقر ومرض وجهل، في وضع أصبح فيه تمتع الفقراء والضعفاء بالحقوق القانونية في إنفاق أموالهم كما يشاؤون أو اختيار التعليم الذي يريدون (كما عرضه عليهم كوبدين، وهيربرت سبنسر، وأتباعهما بكل إخلاص في الظاهر) سخرية بغيضة.

يعد هذا كله صحيحًا وشهيرًا. الحريات القانونية منسجمة مع التطرف في الاستغلال والوحشية والظلم. والحجة قوية وكاسحة لصالح التدخل، من الدولة أو الهيئات الفاعلة، لتأمين الظروف المناسبة للحرية الإيجابية، ودرجة أدنى على الأقل من الحرية السلبية للأفراد. لم يغب ذلك عن مفكرين ليبراليين من أمثال توكفيل وجون ستيوارت ميل وحتى بنجامين كونستانت (الذي ثمّن الحرية السلبية أكثر من أي كاتب حديث آخر). ويمكن تشييد الحجة لصالح التشريع أو التخطيط الاجتماعي، ودولة الرعاية الاجتماعية والاشتراكية، على أسس صحيحة وراسخة ومستمدة من اعتبار مزاعم الحرية السلبية كما من أختها الإيجابية، وإذا لم يحدث ذلك مرارًا في التاريخ فلأن نوع الشر الذي وجه نحوه مفهوم الحرية السلبية كسلاح لم يكن عدم التدخل، بل الاستبداد. يمكن اقتفاء تقدم وتراجع المفهومين غالبًا إلى أخطار محددة، في لحظة معينة، هددت مجموعة أو مجتمعًا: مبالغة في السيطرة والتحكم والتدخل، من ناحية، أو اقتصاد «سوق» خارج عن السيطرة، من ناحية أخرى. يبدو أن كل مفهوم عرضة للتحريف والتشويه ليتحول إلى السيئة ذاتها الذي ابتدع لمقاومتها. لكن بينما يتعذر تقريبًا القول إن الفردانية الليبرالية المتطرفة هي القوة الناهضة حاليًا، فإن الخطاب البلاغي المتعلق بالحرية «الإيجابية»، على الأقل في شكلها المشوه، يبدو أكثر وضوحًا، ومستمرًا في لعب

دوره التاريخي (في المجتمعات الرأسمالية والمناهضة للرأسمالية على السواء) بوصفه عباءة للاستبداد باسم توفير حرية أوسع.

تُعد الحرية «الإيجابية»، المدركة بوصفها إجابة عن سؤال، «من الذي يحكمني؟»، هدفًا شموليًا صحيحًا وصالحًا. لا أعرف لماذا طلب مني أن أشكك بها، أو بالافتراض الإضافي بأن الحكم الذاتي الديمقراطي حاجة بشرية جوهرية، شيئًا ثمينًا في حد ذاته، بغض النظر عن اصطدامه بمزاعم الحرية السلبية أو أي هدف آخر؛ شيئًا ثمينًا أصيلًا لا لمجرد الأسباب التي قدمت لمصلحتها من كونستانت مثلًا: من دونها قد يصبح من السهل جدًا تحطيم الحرية السلبية؛ أو من ميل، الذي يعتقد أنها وسيلة لا غنى عنها –لكن تظل مجرد وسيلة– لبلوغ السعادة. أستطيع فقط تكرار حقيقة أن تشويه فكرة الحرية الإيجابية وحرفها إلى نقيضها –تمجيد السلطة– حدثت فعلًا، ومثلت ردحًا من الزمن واحدة من أكثر الظواهر شيوعًا وتثبيطًا للعزائم في عصرنا. تاريخيًا، لم تتعرض فكرة الحرية «السلبية» (المدركة بوصفها إجابة عن سؤال «إلى أي درجة أُحكم؟»)، للانحراف والتشويه من منظريها، بغض النظر عن الأسباب، ومهما بلغت العواقب الكارثية لأشكالها المنفلتة، إلى هذا القدر المتكرر أو الفعال من الميتافيزيقية الحالكة أو الشر الاجتماعي أو البعد عن المعنى الأصلي، الذي تعرضت له نظيرتها «الإيجابية». يمكن تحويل الأولى إلى نقيضها مع بقائها قادرة على استغلال الارتباطات المؤاتية لأصولها البريئة. بينما جرى إدراك الثانية، بصورة أكثر تكررًا، كما هي بما تمثله كله؛ ولم يغب التوكيد طوال السنوات المئة الماضية على مضامينها الكارثية. من هنا أتت الحاجة الأكبر، كما يبدو لي، إلى كشف انحرافات وتشويهات الحرية الإيجابية مقارنة بتلك المتعلقة بأختها السلبية.

ولا أرغب أيضًا بإنكار حقيقة أن الطرق الجديدة التي يمكن عبرها أن تقلص الحرية، بالمعنيين الإيجابي والسلبي، أو قلصت فعلًا، قد ظهرت منذ القرن التاسع عشر. وفي عصر توسع الإنتاجية الاقتصادية، توجد طرق متعددة لتقليص النوعين من الحرية كليهما –مثلًا: عبر السماح بوضع (أو تشجيع وضع) تحرم فيه جماعات وأمم بأكملها بصورة مطردة من الفوائد التي سمح بمراكمتها حصرًا في أيدي جماعات وأمم أخرى، الأغنياء والأقوياء–

وضع أنتج بدوره (ونتج عن) ترتيبات اجتماعية سببت ارتفاع الأسوار حول البشر، وإغلاق الأبواب أمام تطور الأفراد والطبقات. حدث ذلك جراء سياسات اجتماعية واقتصادية كانت متحيزة بشكل سافر حينًا، ومموهة أحيانًا، بأدوات السياسات التعليمية وبوسائل التأثير في الرأي، والتشريعات في مجال الأخلاق، وبإجراءات مماثلة، أعاقت حرية البشر وقلصتها في بعض الأوقات بالقدر ذاته من الفاعلية التي ميزت أساليب القمع المباشر -العبودية والسجن- الأكثر صراحة وقسوة، التي رفع ضدها المدافعون عن الحرية أصواتهم أصلًا[1].

دعوني أوجز موقفي. يقترن مدى الحرية السلبية للإنسان بماهية الأبواب المفتوحة أمامه وعددها؛ وإلى أي حد هي مفتوحة؛ وعلى أي إمكانيات. لكن يجب عدم المبالغة في التشديد على هذه الصيغة، لأن الأبواب ليست كلها على المستوى نفسه من الأهمية، بل تتفاوت في الفرص التي تعرضها بتفاوت السبل المفتوحة عليها. ومن ثم، فإن مشكلة كيفية تأمين الزيادة الإجمالية للحرية في

---

(١) لا يعني ذلك أن بلدنا خلا من نوع العنف المفتوح هذا، فقد مورس أحيانًا تحت شعارات نبيلة مثل القضاء على أعداء الحرية، ومنع الحكم التعسفي والاستبدادي، وتحرير الشعوب والطبقات التي مازالت مستعبدة . أتفق مع كثير مما قاله أ. إس. كوفمان في مقاله:

(‹Professor Berlin on «Negative Freedom,»› *Mind* 71, 1962: 241-3).

يمكن إيجاد بعض النقاط التي أثارها في هجوم سابق شنه مارشال كوهين في مقاله

(«Berlin and the Liberal Tradition,» *Philosophical Quarterly* 10, 1960: 216-27.)

آمل أن أكون أجبت للتو على بعض اعتراضات كوفمان. لكن ثمة نقطة أخرى لا بد من أن أختلف معه في نقاشها، إذ يبدو أنه يعتبر القيود أو العراقيل التي لا تتسبب بها عوامل إنسانية أشكالًا من عوز الحرية الاجتماعية أو السياسية. لا أظن أن هذا يتطابق مع ما تعنيه الحرية السياسية عادة- وهو المعنى الوحيد للحرية الذي يهمني هنا. يتحدث كوفمان (op.cit., p. 241) عن «معوقات الإرادة الإنسانية التي لا علاقة لها بنمط علاقات القوة في مجتمع ما» باعتبارها عقبات بوجه الحرية (السياسية أو الاجتماعية)، لكن مالم تنشأ هذه العوائق في نهاية المطاف عن علاقات القوة فإنها لا تبدو ذات صلة بوجود الحرية الاجتماعية أو السياسية. لا أستطيع أن أرى كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن «حقوق الإنسان الأساسية» (بتعبير كوفمان) وهي تنتهك بما يسميه «تدخل... غير-إنساني». لو تعثرتُ وسقطت ومن ثم وجدت حريتي على الحركة مقيدة، فبالتأكيد لا يمكن القول أنني عانيت أي فقدان لحقوق الإنسان الأساسية. إن الفشل في التمييز بين المعوقات الإنسانية وغير-الإنسانية للحرية يبدو لي مؤشرًا لبداية خلط شديد بين أنماط الحرية، وتماه لا يقل خطورة بين شروط الحرية والحرية ذاتها، وهما أساس بعض المغالطات التي تعنيني هنا.

ظروف معينة، وكيف توزع (ولاسيما في أوضاع يؤدي فيها فتح باب إلى رفع حواجز أخرى وخفض غيرها، وهي الحالة الثابتة تقريبًا)، وباختصار، كيف يمكن تحقيق زيادة الفرص إلى أقصى حد في أي حالة متعينة، قد تكون مشكلة مبرحة، يجب عدم حلها بقانون صارم وملزم[1]. ما يهمني إثباته بشكل رئيسي أن الحرية

(١) يعتقد ديفد نيكولس في مسح مثير للإعجاب أنني أناقض نفسي في اقتباس رأي بنثام والاتفاق معه بأن كل قانون انتهاك للحرية (انظر الملاحظة ١، ص: ٢٤٧ أدناه)،
«Positive Liberty, 1880-1914», *American Political Science Review* 56 (1962): 114-28, at 114 note 8.

لأن بعض القوانين تزيد كمية الحرية الكلية في مجتمع ما. لا أرى أهمية تذكر لهذا الاعتراض، فكل قانون يبدو لي أنه يجتزئ بعض الحرية مع أنه قد يكون وسيلة لزيادة بعضها الآخر. طبعا، إذا كان القانون يوسع الناتج الإجمالي للحرية الممكن تحقيقها فذلك يعتمد على الحالة الخاصة. حتى القانون الذي ينص على ألا يكره أحد أحدًا في مجال معين، في حين أنه يوسع بوضوح حرية الأغلبية، فإنه يحد من حرية بعض رجال الشرطة والمتنمرين المحتملين. انتهاك الحرية، في هذه الحالة، أمر مرغوب جدًا، لأنه يبقى انتهاكًا. وليس ثمة سبب يدعو للاعتقاد بأن بنثام، الذي آثر القوانين، أراد أن يقول أكثر من ذلك.

يقتبس نيكولس في مقاله (p. 121, note 63) مقولة تي. إتش. غرين بأن «مجرد إزالة الإكراه، مجرد تمكين الإنسان من فعل ما يحلو له، ليس بحد ذاته إسهام في الحرية الحق... فمثال الحرية الحق إعطاء أقصى قدر من القوة لكل أعضاء المجتمع الإنساني على حد سواء لتحقيق إمكاناتهم بالشكل الأمثل.»

'Lecture on «Liberal Legislation and Freedom of Contract'», in T. H. Green, Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings, ed. Paul Harris and John Morrow (Cambridge etc., 1986).

هذه مقولة كلاسيكية عن الحرية الإيجابية، والعبارات المحورية فيها بالطبع «الحرية الحق» و«تحقيق إمكاناتهم بالشكل الأمثل». لعله يجدر بي التوسع مجددًا في توضيح الغموض القاتل لهذه الكلمات. مقال غرين لا يعلى عليه باعتباره إلتماسًا للعدالة وإدانة للافتراض الشنيع بأن العمال كانوا (في أي سياق يهمهم) أحرارًا في التفاوض مع أصحاب العمل في زمنه. لعل العمال تمتعوا، نظريًا، بهامش واسع من الحرية السلبية، لكن لأنهم افتقدوا الوسائل لتحقيقها فقد كانت مكسبًا فارغًا. لذلك لا أجد ما أختلف فيه مع توصيات غرين؛ أنا فقط أرفض العقيدة الميتافيزيقية وراء مفهوم النفسين- التيارات الفردية مقابل النهر الاجتماعي الذي ينبغي أن تندغم فيه، وهي مغالطة ثنائية تستخدم على الدوام لدعم أشكال مختلفة من الاستبداد. ولا أشاء، طبعًا، إنكار حقيقة أن آراء غرين مستنيرة بشكل استثنائي، وهذا ينسحب على العديد من نقاد الليبرالية في أوروبا وأميركا في المئة سنة الأخيرة أو نحو ذلك. لكن الكلمات تبقى مهمة، وآراء الكاتب وأغراضه لا تكفي لتحويل تعابير ومصطلحات مضللة إلى أخرى سليمة، من حيث النظرية والممارسة على حد سواء. وسجل الليبرالية في هذا المجال ليس أفضل حالًا من معظم مدارس الفكر السياسي الأخرى.

الإيجابية مختلفة عن السلبية، بغض النظر عن الأرضية المشتركة بينهما، وعن أيهما أكثر عرضة لتشويه أكبر وتحريف أخطر. إذ إن كلًا منهما هي غاية في حد ذاتها. وربما تتصادم الغايتان بشكل يتعذر المصالحة بينهما. وحين يحدث ذلك، تظهر أسئلة محتومة تتعلق بالاختيار والتفضيل. هل يجب تشجيع الديمقراطية في وضع معين على حساب الحرية الفردية؟ أو المساواة على حساب الإنجاز الفني؛ أو الرحمة على حساب العدالة؛ أو العفوية التلقائية على حساب الكفاءة؛ أو السعادة والإخلاص والبراءة على حساب المعرفة والحقيقة؟ النقطة البسيطة التي أود توكيدها هي تعذر العثور على الحلول الواضحة من حيث المبدأ حين تكون القيم النهائية متضاربة لا تقبل المصالحة. إن اتخاذ القرار عقلانيًا في مثل هذه الأوضاع يعني اتخاذه في ضوء مثل عليا عامة، النمط الإجمالي للحياة كما يتبعه فرد أو مجموعة أو مجتمع. وإذا ثبت أن مطالب النوعين (أو أكثر) من الحرية متنافرة في حالة معينة، وإذا كان ذلك نموذجًا مطلقًا وغير قابل للقياس لصدام القيم، فمن الأفضل مواجهة هذه الحقيقة غير المريحة فكريًا لا تجاهلها، أو نسبتها آليًا إلى عيب أو نقص من جانبنا يمكن إلغاؤه عبر زيادة المهارة أو المعرفة، كما فعل كوندورسيه وتلاميذه؛ أو أسوأ من ذلك كله، كبح واحدة من القيم المتعارضة عبر الادعاء بأنها متطابقة مع منافستها – ومن ثم تحريف الاثنتين معًا. لكن يبدو لي أن هذا هو بالضبط ما فعله، وما يزال يفعله، أتباع الأحدية الفلسفية الذين يطالبون بحلول نهائية – الترتيب والتناغم مهما كان الثمن. لا أعني بالطبع أن هذه حجة ضد افتراض أن تطبيق المعرفة والمهارة يمكن في حالات خاصة أن يؤدي إلى حلول مرضية ومقنعة. وحين تظهر مثل هذه المعضلات فإن القول إن كل جهد يجب أن يبذل لحلها، يختلف تمامًا عن القول إن من البداهة أن يوجد حل صحيح وشامل وقابل للاكتشاف دومًا من حيث المبدأ – شيء بدا أن الميتافيزيقيين العقلانيين القدماء قد ضمنوه.

ومن ثم، حين يؤكد ناقد آخر من نقادي، ديفيد سبيتز[1]، أن الحدود لا تقع بين الحرية الإيجابية والسلبية، بل بين «تلك التي يرجح عند تحديدها

---

(1) Op.cit (انظر الحاشية ١، صفحة ١٥ أعلاه).

أن تشجع تركيبة معقدة من حريات معينة وقيود ملازمة، تلك القيم، التي تعد إنسانية بوضوح لا لبس فيه وفقًا لنظرية بيرلن»، ويعلن في مسار مراجعته المثيرة والموحية، أن القضية تعتمد على وجهة النظر الفردية تجاه الطبيعة البشرية، أو الأهداف الإنسانية (التي يختلف عليها البشر)، لا أعترض عليه. لكن حين يتابع ليقول إني لجأت إلى آراء جون ستيوارت ميل في محاولتي للتصدي لنسبية القيم، يبدو لي أنه أخطأ في قضية مهمة. لا يبدو أن ميل قد أقنع نفسه بوجود حقيقة موضوعية يمكن الحصول عليها ونقلها في مجال أحكام القيمة؛ لكن الشروط الملائمة لاكتشافها لا توجد إلا في مجتمع يوفر درجة كافية من الحرية الفردية، ولاسيما حرية الاستقصاء والنقاش. هذه ببساطة الأطروحة الموضوعية القديمة، بصيغة تجريبية، مع فقرة إضافية خاصة حول الحاجة إلى الحرية الفردية بوصفها شرطًا ضروريًا لتحقيق هذا الهدف النهائي. فرضيتي ليست كذلك على الإطلاق؛ لكن لأن بعض القيم قد تتصادم جوهريًا، فإن فكرة وجود نمط يجب من حيث المبدأ أن يكون قابلًا للاكتشاف، وتصبح فيه متناغمة كلها، مؤسسة على نظرة استنتاجية خاطئة للعالم.

إذا أصبت في ذلك، وتمثل الشرط الإنساني في أن البشر لا يمكنهم على الدوام تجنب الخيارات، فإن عدم تجنبها لا يعود فحسب إلى الأسباب الواضحة التي نادرًا ما تجاهلها الفلاسفة، أي توافر عديد من مسارات الفعل الممكنة وأشكال من الحياة التي تستحق العيش، ومن ثم فإن الاختيار بينها جزء من كون الإنسان عقلانيًا وقادرًا على الحكم الأخلاقي؛ لا يمكنهم تجنب الاختيار لسبب مركزي واحد (مفهومي بالمعنى العادي وليس تجريبيًا)، ألا وهو تصادم الغايات؛ وأن الإنسان لا يستطيع الحصول على كل شيء. يستتبع ذلك أن كل مفهوم للحياة المثالية، حياة لا ضرورة فيها لفقدان الأشياء ذات القيمة أو التضحية بها، حيث تكون جميع الرغبات العقلانية (أو الخيرة أو المشروعة) قابلة لأن تتحقق فعلًا –ليس سوى رؤية كلاسيكية، مجرد طوباوية، لكن غير مترابطة. لقد تبين أن الحاجة إلى الاختيار، إلى التضحية ببعض القيم النهائية من أجل أخرى، تبين أنها سمة مميزة دائمة للمأزق الإنساني. وإذا صح ذلك،

فهو يقوّض جميع النظريات التي تُستمد قيمة الاختيار الحر وفقًا لها من حقيقة أننا لا نستطيع من دونه الوصول إلى الحياة المثالية الكاملة؛ وما إن يتم الوصول إلى مثل هذه الدرجة من الكمال فإن الحاجة إلى الاختيار بين البدائل تتلاشى. وفقًا لهذا الرأي، يصبح الاختيار، مثل نظام الحزب، أو الحق في التصويت ضد مرشحي الحزب الحاكم، بائدًا في المجتمع الأفلاطوني، أو الثيوقراطي، أو اليعوقبي، أو الشيوعي، حيث تعد أي علامة على بعث الاختلاف الأساسي عارضًا من أعراض الأخطاء أو العيوب. إذ لا يوجد سوى سبيل واحد محتمل للإنسان العقلاني الكامل، نظرًا لانتفاء الأوهام الخادعة، وحالات الصراع والتنافر، والمفاجآت، والحالات الجديدة الحقيقية غير المتوقعة؛ كل شيء ساكن وكامل ومثالي في كون محكوم بما دعاه كانط «الإرادة المقدسة».

وبغض النظر هل يمكن تصور هذا البحر الساكن الهادئ أم لا، فإنه لا يشبه العالم الحقيقي الذي ندرك بلغته وحده طبيعة البشر وقيمهم. وعندما نأخذ بالاعتبار الأشياء كما نعرفها، وعرفناها، في أثناء التاريخ البشري المدون، نجد الاختيار متأصلًا في العقلانية، إذا كانت العقلانية تستدعي قدرة عادية على فهم العالم الحقيقي. إن التحرك في وسط خال من الاحتكاكات، وعدم الرغبة إلا بما يمكن تحقيقه، وعدم السعي وراء غايات متنافرة، يعني العيش في عالم خيالي مترابط. وتقديمه بوصفه مثالًا يعني السعي إلى نزع الصفات الإنسانية عن البشر، وتحويلهم إلى كائنات قانعة مغسولة الأدمغة، كما في كابوس ألدوس هكسلي التوتاليتاري الشهير. أما تقليص مساحة الاختيار البشري فتعني إلحاق الضرر بالبشر بالمعنى الكانطي الأصيل لا مجرد النفعي. وحقيقة أن المحافظة على الشروط التي تجعل أكثر الاختيارات جموحًا ممكنة يجب تعديلها –ولو بطريقة غير كاملة– لتلائم الاحتياجات الأخرى، من أجل الاستقرار الاجتماعي، والقابلية للتوقع، والنظام..الخ –لا تقلل من أهميتها المركزية. هنالك فرصة الحد الأدنى للاختيار –لا الاختيار العقلاني أو الفاضل وحده– لا يمكن دونه وصف النشاط البشري بأنه حر بأي معنى هادف. وصحيح أن المطالبة بالحرية الفردية تنكرت غالبًا بالرغبة في الامتيازات، أو السلطة اللازمة للقمع والاستغلال، أو مجرد

الخوف من التغيير الاجتماعي. لكن الرعب الحديث من التجانس القسري، والتطابق المطلق، ومكننة الحياة، لا أساس له.

أما في ما يتعلق بنسبية القيم وطبيعتها الذاتية، فأسأل ألم يبالغ الفلاسفة في هذا الموضوع من أجل الجدل: هل اختلف البشر وآراؤهم، على امتداد الزمان والمكان، إلى الدرجة التي قدمت أحيانًا. لكن أشعر بعدم اليقين حول هذه النقطة -حول القيم الإنسانية «الأساسية» وكم هي ثابتة، و«نهائية»، وشمولية. ولو تفاوتت القيم تفاوتًا كبيرًا وفقًا للثقافات والعصور، لكان الاتصال أصعب منالًا، وتبين أن معرفتنا التاريخية، التي تعتمد على درجة معينة من القدرة على فهم الأهداف والدوافع وطرق الحياة التي تشتغل في الثقافات المختلفة عن ثقافتنا، مجرد وهم. وكذلك بالطبع النتائج التي اكتشفها علم الاجتماع التاريخي، الذي يستمد منه مفهوم النسبية الاجتماعية ذاته على الأغلب. ولا ريب في أن مذهب الشك، حيث يدفع إلى حدوده القصوى، يهزم نفسه عبر عملية الدحض الذاتي.

وفي ما يتعلق بسؤال ما هي في الحقيقة القيم التي نعدها شمولية و«أساسية» -كما افترضتها مسبقًا (إذا كانت هذه العلاقة المنطقية الصحيحة) أفكار الأخلاق والإنسانية بحد ذاتها- يبدو لي أنه سؤال من النوع شبه التجريبي. أي يبدو أنه سؤال يجب أن نلجأ من أجل الإجابة عنه إلى المؤرخين، والأنثروبولوجيين، وفلاسفة الثقافة، وعلماء الاجتماع من مختلف الأنواع، والباحثين الذين يدرسون الأفكار المركزية والطرق المركزية لسلوك مجتمعات برمتها، كما تكشفت في النصب التاريخية، وأشكال الحياة، والنشاط الاجتماعي، إضافة إلى التعبيرات الأكثر صراحة عن المعتقد مثل القوانين، والأديان، والفلسفات، والأدب. أصف إلى ذلك بأنه شبه تجريبي، لأن المفاهيم والتصنيفات التي تهيمن على الحياة والفكر على مدى جزء كبير من التاريخ المدون (وإن لم يكن كله) من الصعب، والمستحيل عمليًا، تجاهلها؛ وتختلف بهذه الطريقة عن التراكيب والافتراضات الأكثر مرونة وتغيرًا للعلوم الطبيعية.

ثمة نقطة إضافية ربما تستحق إعادة توكيد. من المهم التمييز بين الحرية وظروف ممارستها. فإذا عانى شخص من حالة شديدة من الفقر والجهل

والضعف بحيث تمنعه من الاستفادة من حقوقه القانونية، لا تساوي الحرية التي تسبغها عليه هذه الحقوق شيئًا بالنسبة له، لكنها لا تفنى. إن واجب تشجيع التعليم، والصحة، والعدالة، ورفع مستوى المعيشة، وتوفير فرص نمو الفنون والعلوم، ومنع السياسات الاجتماعية أو القانونية أو السياسية الرجعية، أو حالات الظلم العشوائي، لا يصبح أقل صرامة لأن من غير الضروري أن يوجه إلى ترويج الحرية ذاتها، بل للظروف التي يكون فيها امتلاكها ذا قيمة، أو لقيم ربما تكون مستقلة عنها. ومع ذلك، فإن الحرية شيء، والظروف الملائمة لها شيء آخر. على سبيل المثال (المتعين)، من المرغوب كما أعتقد إدخال نظام موحد للتعليم العام الابتدائي والثانوي في كل بلد، ولو اقتصر السبب على إلغاء التمايزات في المكانة الاجتماعية التي تخلق أو تروج حاليًا بوجود تراتبية اجتماعية في المدارس في بعض البلدان الغربية، ولاسيما في بلدي. فإذا سئلت لماذا أعتقد بذلك، سأقدم أسبابًا من النوع الذي ذكره سبيتز[1]، على سبيل المثال: المطالب الجوهرية للمساواة الاجتماعية؛ الشرور المنبثقة عن الفوارق في المكانة التي أوجدها نظام التعليم المحكوم بالموارد المالية أو الموقع الاجتماعي للأهل بدلًا من قدرة الأطفال واحتياجاتهم؛ مثال التضامن الاجتماعي؛ الحاجة إلى تلبية متطلبات الأجسام والعقول لأكبر عدد ممكن من البشر، لا مجرد أعضاء الطبقة المحظوظة؛ وما هو أكثر أهمية في هذا السياق، الحاجة إلى إتاحة الفرص للاختيار الحر للعدد الأكبر من الأطفال، حيث يرجح أن تزداد المساواة في التعليم.

إذا قيل لنا إن ذلك لا بد أن يقلص بشكل حاد حرية الأهل الذين يطالبون بالحق في عدم التدخل في هذا الشأن -وإن من الحقوق الابتدائية للأهل السماح لهم باختيار نوع التعليم المناسب لأطفالهم، وتقرير الظروف الفكرية والدينية والاجتماعية والاقتصادية التي يتربون في ظلها- لن أكون على استعداد لإنكار الفكرة بصورة مطلقة. لكن سوف أؤكد على ضرورة اتخاذ خيارات حين تتصادم القيم فعلًا (كما في هذه الحالة). هنا، ينبثق الصدام بين الحاجة إلى الحفاظ على

---

(1) Ibid., p. 80.

الحرية الموجودة لدى بعض الأهل لتقرير نوع التعليم الذي يريدونه لأطفالهم؛ والحاجة إلى تشجيع الأهداف الاجتماعية الأخرى؛ والحاجة إلى إيجاد الظروف الملائمة التي توفر فيها الفرص للمحرومين منها لممارسة تلك الحقوق (حرية الاختيار) التي يملكونها قانونيًا، لكنهم لا يستطيعون ممارستها من دون هذه الفرص. يجب تحويل الحريات عديمة النفع إلى حريات قابلة للاستخدام، لكنها ليست متطابقة مع الظروف الضرورية لإمكانية استخدامها ونفعها. لا يُعد هذا مجرد تمييز متحذلق، لأننا إذا تجاهلناه، ستنخفض مرتبة معنى حرية الاختيار وقيمته. يميل البشر إلى نسيان الحرية نفسها، في غمرة حماستهم لخلق الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تكون فيها الحرية ذات قيمة حقيقية؛ وإذا تذكروها، يرجح أن يبعدوها عن الطريق لإفساح المجال لتلك القيم الأخرى التي ينشغل بها المصلحون أو الثوريون.

ومع أن الحرية، كما يجب أن نكرر ونتذكر، ربما تكون عديمة النفع فعليًا إذا لم تدعم بما يكفي من الأمان المادي والصحة والمعرفة في مجتمع يفتقد المساواة والعدالة والثقة المتبادلة، إلا أن العكس قد يكون كارثيًا. إن تلبية الاحتياجات المادية والتعليم والمساواة والأمن، للأطفال في المدارس أو العلمانيين في النظام الثيوقراطي، يختلف عن توسيع نطاق الحرية. نحن نعيش في عالم يتميز بأنظمة (يمينية ويسارية) فعلت، وتسعى إلى فعل، هذا بالضبط؛ وحين يطلقون عليه اسم حرية، فإنها تماثل في خداعها حرية الفقير المعدم الذي يملك حقًا قانونيًا في شراء وسائل الترف والرفاهية التي تفوق قدرته المادية. وفي الحقيقة، فإن من الأمور التي صمم الحدث المتخيل في فصل «المفتش الكبير» في رواية دوستويفسكي «الأخوة كارامازوف» لإظهارها أن الأبوية (البطركية) يمكن أن توفر الظروف الملائمة للحرية، لكن مع كبت الحرية ذاتها.

ثمة اعتبار عام يتبع ذلك كله. إذا رغبنا في العيش في ضوء العقل، يجب أن نتبع قواعد أو مبادئ؛ فهذا هو معنى العقلانية. وحين تتعارض هذه القواعد أو المبادئ في الحالات الملموسة المتعينة، فإن العقلانية تعني اتباع مسار السلوك

الأقل إعاقة للنمط العام للحياة التي نؤمن بها. ولا يمكن الوصول للسياسة الصحيحة بأسلوب آلي أو استنباطي: إذًا لا توجد قواعد صارمة وملزمة نسترشد بها؛ وكثيرًا ما تفتقد الشروط الوضوح، ونعجز عن تحليل المبادئ أو التعبير عنها بشكل كامل. نحن نسعى إلى مواءمة غير القابل للمواءمة، وتهيئة غير القابل للتهيئة، ونبذل قصارى جهدنا. وأولئك الذين ربوا أنفسهم، أو رباهم الآخرون، على طاعة مبدأ نهائي مطلق يمكن عرض المشكلات كلها على معياره، لا ريب في أنهم من أصحاب الحظ السعيد. لا يعرف المخلصون من أتباع الأحدية، والمتعصبون القساة، والخاضعون لهيمنة رؤية مترابطة شمولية، شكوك وتباريح أولئك الذين لا يستطيعون أن يغمضوا عيونهم عن الحقيقة. لكن حتى الذين يدركون تعقيد نسيج التجربة، وما يتعذر اختزاله إلى تعميم أو جعله قابلًا للحساب، لا يستطيعون في النهاية تبرير قراراتهم إلا بترابطها واتساقها مع نمط إجمالي لشكل مرغوب من الحياة الشخصية أو الاجتماعية، لا يصبحون واعين وعيًا كاملًا به إلا حين يواجهون الحاجة إلى حل صراعات من هذا النوع. وإذا بدا هذا غامضًا، فهو غامض نتيجة الضرورة. إن الفكرة التي تشير إلى ضرورة وجود إجابات موضوعية نهائية لأسئلة معيارية، حقائق يمكن إظهارها أو حدسها مباشرة، وأن من الممكن من حيث المبدأ اكتشاف نمط متناغم تتصالح فيه القيم كلها، وأن علينا أن نسعى نحو هذا الهدف الفريد؛ وأننا نستطيع اكتشاف مبدأ مركزي مفرد يشكل هذه الرؤية، مبدأ سوف يحكم حياتنا حين نعثر عليه -هذا الاعتقاد القديم والشمولي تقريبًا، الذي استند إليه هذا القدر من الفكر والفعل التقليديين والعقيدة الفلسفية، يبدو لي باطلًا، وأدى أحيانًا (وما زال يؤدي) إلى حالات من العبث والسخف على صعيد النظرية وعواقب بربرية على مستوى الممارسة[1].

---

(١) يبدو لي أن العرض الكلاسيكي -وحتى الآن الأفضل- لهذه الحالة الذهنية يمكن إيجاده في التفريق الذي أقامه ماكس فيبر بين أخلاقيات الضمير وأخلاقيات المسؤولية في مقاله:
«Politics as a Vocation»: See Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C Wright Mills (New York, 1946), pp. 77-128.

المعنى الجوهري للحرية هو التحرر من الأغلال، من السجن، من الاستعباد للآخرين. أما الباقي فهو امتداد لهذا المعنى، أو استعارة مجازية. إن الكفاح من أجل الحرية هو السعي إلى إزالة العقبات؛ والنضال في سبيل الحرية الشخصية هو المسعى لكبح التدخل، والاستغلال، والاستعباد من أشخاص يريدون الوصول إلى غاياتهم هم، لا غاياتي أنا. الحرية متزامنة، في معناها السياسي على الأقل، مع غياب التنمر أو الهيمنة. ومع ذلك، ليست القيمة الوحيدة التي يمكن، أو يجب، أن تقرر السلوك. فضلًا عن أن النظر إلى الحرية بوصفها غاية أمر مبالغ في التعميم. أود القول مرة أخرى لنقّادي إن القضية ليست بين الحرية السلبية بصفتها قيمة مطلقة وبين قيم أخرى أدنى مرتبة. بل هي أكثر تعقيدًا وأشد إيلامًا. ربما تجهض حريةٌ حريةً أخرى؛ أو قد تعرقل حرية أو تفشل في إيجاد الظروف التي تجعل حريات أخرى، أو درجة أكبر من الحرية، أو حرية أشخاص آخرين، ممكنة؛ ربما تتصادم الحرية الإيجابية والسلبية؛ وقد لا تنسجم حرية الفرد أو الجماعة انسجامًا كاملًا مع درجة تامة من المساهمة في الحياة المشتركة، بمطالبها المنادية بالتعاون والتضامن والإخاء. لكن تكمن في ما وراء ذلك كله قضية أكثر حدة: الحاجة الماسة إلى تلبية مطالب القيم الأخرى النهائية: العدالة، والسعادة، والحب، وتحقق الطاقات لإبداع أشياء وتجارب وأفكار جديدة، واكتشاف الحقيقة.

لا نكسب شيئًا من ربط الحرية، بمعنييها، مع هذه القيم، أو مع ظروف الحرية، أو من خلط أنواع الحرية أحدها مع الآخر. وحقيقة أن الأمثلة المقدمة على الحرية السلبية (ولاسيما حيث تتزامن مع السلطات والحقوق) –مثلًا: حرية الأهل أو مديري المدارس في تقرير تعليم الأطفال، أو أرباب العمل في استغلال أو طرد عمالهم، أو أصحاب العبيد في التخلص من عبيدهم، أو الجلاد في تعذيب ضحاياه– قد تكون في حالات عديدة غير مرغوبة كليًا، ويجب تقليصها أو كبتها في أي مجتمع عاقل أو لائق، لا تجعلها حريات حقيقية بدرجة أقل؛ ولا تبرر تلك الحقيقة لنا إعادة صياغة تعريف الحرية التي مثلت دومًا بوصفها خيرًا مطلقًا دون حدود –تؤدي دومًا إلى أفضل النتائج الممكنة، ويرجح

دائمًا أن تشجع ذاتي «الأسمى»، وتتناغم دائمًا مع القوانين الصحيحة لطبيعتي «الحقيقية» أو مجتمعي.. الخ، كما حصل في عديد من التفاسير والشروح الكلاسيكية للحرية، من الرواقية إلى المبادئ الاجتماعية الحالية، على حساب إبهام الاختلافات العميقة.

إذا أردنا عدم التضحية بالوضوح في الفكر أو العقلانية في الفعل، يجب أن نعطي هذه الفوارق المميزة أهمية حاسمة. قد تتصادم الحرية الفردية، أو لا تتصادم، مع التنظيم الديمقراطي، أو الحرية الإيجابية لتحقيق الذات مع الحرية السلبية لعدم التدخل. إن التشديد على الحرية السلبية يترك عادة مزيدًا من السبل ليسلكها الأفراد أو الجماعات؛ بينما تفتح الحرية الإيجابية عادة عددًا أقل من السبل، لكن مع أسباب أفضل أو موارد أكبر للسير عليها؛ وقد تتصادم الاثنتان أو لا تتصادمان. شعر نقّادي بالاستياء والسخط من فكرة أن الناس، وفقًا لهذا الرأي، يتمتعون بقدر أكبر من الحرية «السلبية» تحت حكم مستبد مستهتر أو عاجز، من ديمقراطية فعالة ومساواتية لكن متزمتة. لكن هناك معنى واضحًا يكون سقراط تبعًا له أكثر حرية –على الأقل حرية الكلام وحتى الفعل– إذا هرب، مثل أرسطو، من أثينا، بدلًا من قبول قوانين، سيئة وجيدة، تنفذ وتطبق بواسطة إخوانه المواطنين في الديمقراطية التي يملك فيها عضوية كاملة، ويقبلها بكامل وعيه. على نحو مشابه، يستطيع الناس أن يتركوا دولة ديمقراطية «تشاركية» نشطة وحقيقية تخنقهم فيها الضغوط الاجتماعية أو السياسية، من أجل مناخ ربما يتيح قدرًا أقل من المشاركة المدينية، وأقل دينامية وشمولية في الحياة المشتركة، وأقل ألفة، وأقل خضوعًا للمراقبة والرصد، لكن أكثر خصوصية. قد يبدو هذا غير مرغوب لأولئك الذين ينفرون من الحياة العامة أو النشاط الاجتماعي ويعدونهما عارضًا من أعراض «المرض» والاغتراب العميق. لكن الحالة المزاجية تختلف، ويمكن للمبالغة في الحماسة للمعايير المشتركة أن تؤدي إلى التعصب والاستخفاف بالحياة الداخلية للإنسان. أتفهم سخط الديمقراطيين وأقاسمهم استياءهم؛ لا لأن أي حرية سلبية أتمتع بها في ظل حكم استبدادي مستهتر أو عاجز معرضة للخطر، أو مقتصرة على الأقلية

فحسب، بل لأن الاستبداد لاعقلاني وظالم، ولأنه ينكر حقوق الإنسان حتى إذا رضيت الرعية وقنعت؛ ولأن المشاركة في الحكم الذاتي، مثل العدالة، مطلب بشري أساسي، وغاية في حد ذاته. يدمر «التسامح القمعي» لليعاقبة الحرية الفردية بالقدر ذاته من فعالية النظام الديكتاتوري المستبد (مهما كان متسامحًا) في تدمير الحرية الإيجابية والحط من منزلة رعاياه. وأولئك الذين يحتملون نواقص وعيوب نظام يميلون إلى نسيان مثالب الآخر. في ظروف تاريخية مختلفة، تصبح بعض الأنظمة أكثر قمعًا من غيرها، وتغدو الثورة ضدها أكثر شجاعة وحكمة من الخضوع لها. ومع ذلك، من الأفضل عند مقاومة الشرور الحالية الكبرى عدم تجاهل الخطر المحتمل المتمثل في الانتصار الكلي لمبدأ من المبادئ. ويبدو لي أن أي مراقب رزين للقرن العشرين لا يستطيع تجنب الشكوك في هذا الأمر[١].

ما يصح حول خلط النوعين من الحرية، أو ربط الحرية بظروفها، يصدق بدرجة أكبر على توسيع مدلول كلمة «حرية» ليشمل خلطة من الأشياء المرغوبة الأخرى —مساواة، عدالة، سعادة، معرفة، حب، إبداع، وسوى ذلك من الغايات الأخرى التي يسعى البشر إليها بحد ذاتها. لا يعد هذا الخلط مجرد خطأ نظري. وأولئك الذين يهجسون بحقيقة أن الحرية السلبية لا تساوي شيئًا من دون الظروف الكافية لممارستها الفعالة، أو من دون إشباع طموحات البشر الأخرى، يميلون إلى تقليص أهميتها إلى الحد الأدنى، وحرمانها من اسم الحرية، وتحويلها إلى شيء يعدونه أثمن وأنفس، وأخيرًا نسيان أن الحياة البشرية،

---

(١) هذه في الواقع كانت النقطة الأساس في الفقرة قبل الأخيرة من كتاب مفهوم الحرية الذي اعتبر على نطاق واسع دفاعًا غير مشروط عن الحرية «السلبية» ضد «الإيجابية». لكنني لم أقصد ذلك، فالغرض من هذا المقطع الذي تعرض لنقد كثير كان الدفاع، فعلًا، إنما عن التعددية، اعتمادًا على إدراك عدم قابلية المواءمة بين ادعاءات هدفين نهائيين ومطلقين بشكل متساو، ضد أي أحادية تحل مثل هذه المشكلات بتصفية الجميع ما عدا واحد من الادعاءات المنافسة. لذلك عدلت النص (انظر أدناه ص: ٢٨٥-٢٨٧) لأوضح أنني لا أعطي تأييدًا مفتوحا للمفهوم «السلبي» ضد أخيه التوأم «الإيجابي»، فهذا بحد ذاته كان ليشكل النوع نفسه من الأحادية المتعصبة التي يتوجه خطابي بأكمله ضدها.

الاجتماعية والفردية، تذبل من دونها وتذوي وتتلاشى. وإذا بالغت في الحماسة دفاعًا عنها -وهي واحدة فحسب، كما أذكّر، من بين قيم إنسانية أخرى- ولم ألح بإصرار كما طالب نقّادي على أن تجاهل القيم الأخرى يمكن أن يؤدي إلى شرور مماثلة على الأقل، فإن إصراري عليها في عالم قد تتطلب فيه الظروف الملائمة للحرية درجة أعلى على سلم الأولوية، لا يبدو لي أنه يبطل ما قدمته من تحليل وحجة عمومًا.

أخيرًا، ربما يسأل سائل ما هي القيمة الموجودة في الحرية بحد ذاتها. هل هي استجابة إلى حاجة أساسية لدى البشر، أم هي شيء مفترض مسبقًا من مطالب جوهرية أخرى؟ فضلًا عن ذلك، هل هذا سؤال تجريبي، تتصل به حقائق سيكولوجية وأنثروبولوجية وسوسيولوجية وتاريخية؟ أم هو مجرد سؤال فلسفي، يكمن حله في التحليل الصحيح لمفاهيمنا الأساسية، ويكفي من أجل الإجابة عنه ويلائمه إنتاج أمثلة، حقيقية أو متخيلة، وليس الدليل الواقعي المطلوب من الاستقصاءات التجريبية؟ «الحرية هي جوهر الإنسان»؛ «لا يعني شيئًا أن تكون حرًا، أما الفردوس فهو أن تصبح حرًا»[1]؛ «لكل إنسان الحق في الحياة، والحرية، والسعي وراء السعادة»[2]. هل تجسد هذه الجمل افتراضات تعتمد على ركيزة تجريبية، أم تحظى بمكانة منطقية أخرى؟ هل هي افتراضات أم اقتراحات أم وصايا وأوامر متنكرة، أم تعبيرات عاطفية، أم إعلانات بالنوايا أو الالتزام؟ أي دور، إن وجد، يقوم به الدليل -التاريخي، السيكولوجي، السوسيولوجي- في ترسيخ الحقيقة أو الصلاحية في هذه الأمور؟ هل يجب علينا، إذا كان الدليل على الحقائق يعارضنا، أن نعمل على تنقيح أفكارنا، أم سحبها كلية، أم نعترف في أفضل الأحوال بأنها -هذه الافتراضات، إن كانت

(١) اقتباس دون ذكر المصدر بالألمانية، في مقال:
Fichte in Entsiklopedicheskii slover' (St Petersburg, 1890-1907), vol0 36, p. 50, col. 2, and in Xavier Leon, Fichte et son temps (Paris, 1922-7), vol. I, p. 47p untraced in Fichte, and possibly not correctly attributed to him. ED.

(٢) إشارة إلى إعلان الاستقلال الأمريكي، الذي يتضمن من بين «الحقوق الراسخة» للإنسان حقه في الحياة والحرية والسعي إلى السعادة». المحرر.

افتراضات- تصح على مجتمعات معينة فحسب، في أماكن وأزمان محددة، مثلما يزعم بعض النسبويين؟[1] أم أن سلطتها المرجعية التي أظهرها التحليل الفلسفي تقنعنا بأن اللامبالاة تجاه الحرية أمر غير سوي، أي ينتهك ما ندركه بأنه بشري على وجه الخصوص، أو بشري بشكل كامل - بغض النظر هل نعني بالبشر الأعضاء العاديين في ثقافتنا، أم البشر عمومًا، في كل مكان وزمان؟ من أجل هذا يكفي القول ربما إن أولئك الذين ثمنوا قيمة للحرية من أجل الحرية ذاتها اعتقدوا أن امتلاك حرية الاختيار بنفسك، لا أن يختار لك الآخرون، مكونًا ثابتًا لا يتغير مما يجعل البشر بشرًا؛ وهذا يشكل الركيزة المؤسسة للمطلب الإيجابي بالمشاركة في صياغة قوانين وممارسات المجتمع الذي نعيش فيه،

---

(١) أعاد إيميل فاغيه ذات مرة صياغة جوزف دي ميستر ولخصه بالملاحظة التالية: إن سؤال روسو عن السبب في أن الناس الذين ولدوا أحرارًا مكبلون بالسلاسل في كل مكان، أشبه بالسؤال عن السبب في أن الأغنام التي ولدت لاحمة تقضم العشب في كل مكان.

Emile Fauguet, Politique et moralistes du dix-neuvieme sicle, 1st Series (Paris, 1899), p. 41 [cf. Maistre:

«ما الذي يعنيه [روسو]؟... هذه المقولة المجنونة -الناس ولدوا أحرارًا- هي عكس الحقيقة.

Oeuvres completes de J. de Maistre (Lyon/Paris, 1884-7), vol. 2, p. 338.]

على نحو مشابه لاحظ المفكر الراديكالي الروسي ألكساندر هيرزن أننا نصنف المخلوقات حسب أنماطها الحيوانية، تبعًا للصفات والعادات المشتركة الأكثر شيوعًا بينها، فإحدى الصفات المحددة للأسماك قابليتها للعيش في الماء؛ ولهذا، على الرغم من وجود أسماك طائرة، لا نقول عمومًا إن من طبيعتها أو جوهرها- أو الغرض «الحقيقي» الذي خلقت من أجله- الطيران، نظرًا لأن معظم الأسماك لا تحقق هذا الشرط ولا تظهر أدنى قابلية في هذا الاتجاه. لكن في حالة البشر، والبشر وحدهم، نقول إن طبيعة الإنسان السعي إلى الحرية، على الرغم من أن قلة قليلة من البشر في الحياة الطويلة التي عاشها عرقنا البشري سعت في الحقيقة إلى الحرية، بينما لم تظهر الغالبية العظمى من البشر في معظم الأحيان ميلًا إليها، وبدت راضية بأن يحكمها الآخرون، وقصرت سعيها على أن تُحكم بطريقة رشيدة من قبل أولئك الذين يوفرون لها ما يكفي من الغذاء والمأوى وقواعد الحياة، لكن دون أن تسعى إلى حكم الذات. لِم يطلب من الإنسان وحده، يسأل هيرزن، أن يصنف تبعًا لما سعت إليه في أفضل الأحوال أقليات صغيرة هنا وهناك بما يخدم مصالحها، ودون حتى أن تقاتل من أجله بفاعلية؟هذه التأملات المتشككة نطق بها رجل هيمن على حياته برمتها شغف واحد وحيد- السعي إلى الحرية، الشخصية والسياسية، لأمته وبقية الأمم، والتي ضحى من أجلها بسعادته الخاصة وحياته العامة.

A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Moscow, 1954-66), vol. 6, pp. 94-5.

ومنح مجال، بطريقة اصطناعية إذا دعت الحاجة، يكون فيه الإنسان سيد نفسه، مجال «سلبي» لا يكون فيه ملزمًا بأن يحاسب ضمنه على أنشطته أمام أي إنسان آخر طالما يكون منسجمًا مع وجود مجتمع منظم.

أود أن أضيف شرطًا محددًا أخيرًا: يجب ألا نأخذ شيئًا أكدت عليه في مقالة المفهومين للحرية في ما يتعلق بحدود الحرية الفردية (وهذا ينطبق على حرية الجماعات والجمعيات أيضًا) ليعني أن الحرية بمختلف مداليلها محرمة لا تمس أو كافية بالمعنى المطلق. الحرية ليست محرمة، لأن الظروف الشاذة قد تحدث، حيث يجب تجاهل حتى الحدود المقدسة التي تحدث عنها كونستانت، مثل تلك التي انتهكتها القوانين ذات الأثر الرجعي، أو معاقبة الأبرياء، أو قتل القضاة، أو وشاية الأطفال بآبائهم، أو شهادة الزور، إذا أردنا تجنب بديل مروع بما فيه الكفاية. أصاب مكفرلين[1] حين قدم هذه الحجة ضدي، كما يبدو لي. لكن الاستثناء يثبت القاعدة: لأننا ننظر إلى مثل هذه الحالات بوصفها شاذة كليًا، ومثل هذه الإجراءات باعتبارها مقيتة، لا تجد التبرير إلا في حالات طارئة وحرجة إلى حد أن الاختيار يكون بين أهون الشرين، ندرك أن هذه الحدود تكون مقدسة في الأوضاع العادية، بالنسبة للأغلبية الساحقة من البشر، في معظم الأزمان والأماكن، أي أن انتهاكها يؤدي إلى الهمجية المتوحشة. وبالمقابل، فإن مجال الحد الأدنى الذي يحتاج إليه البشر إذا أردنا تجنب هذه الحالة من نزع الصفات البشرية، مجال الحد الأدنى المعرض للغزو من بشر آخرين، أو مؤسسات أوجدها البشر، ليس سوى حد أدنى؛ وحدوده لن تتوسع على حساب المطالب الصارمة بما يكفي من جانب القيم الأخرى، ومنها مطالب الحرية الإيجابية نفسها. ومع ذلك كله، لا يزال يبدو لي أن المفهوم الصحيح لدرجات الحرية الفردية يتألف من حجم المجال الذي تفتح فيه الخيارات. ربما يكون مجال الحد الأدنى هذا متنافرًا مع الترتيبات المطلوبة من المثل الاجتماعية الأخرى، الثيوقراطية، أو الأرستقراطية، أو التكنوقراطية وغيرها، لكن هذا المطلب هو ما تستدعيه الحرية الفردية. إذ تدعو إلى تنازل الأفراد أو الجماعات عن الحكم

(1) Op.cit (انظر الحاشية ٣، صفحة ٧٢ أعلاه).

الذاتي الديمقراطي للمجتمع، بعد أن يتم تأمين ركنهم الحميم وتسييجه وحمايته ضد الآخرين، وترك المجال الباقي كله للعبة سياسة السلطة/ القوة. ربما لا يكون أي توسيع غير محدد للمجال الذي يمكن فيه للبشر الاختيار بكل حرية بين مختلف مسارات الفعل الممكنة، منسجمًا مع تحقيق القيم الأخرى. ومن ثم، نضطر حسب طبيعة الأشياء إلى تعديل المطالب، وقبول تسويات، ووضع أولويات، والانخراط في جميع العمليات التي تتطلبها في الحقيقة دومًا الحياة الاجتماعية وحتى الفردية.

إذا جرى التأكيد على أن ربط قيمة الحرية مع قيمة مجال حرية الاختيار يعادل مبدأ تحقيق الذات، لغايات نبيلة أو شريرة، وأن هذا أقرب إلى الحرية الإيجابية منه إلى السلبية، لن أعترض؛ بل أكتفي بتكرار أن تحريف معنى الحرية الإيجابية (أو تقرير المصير) بوصفه حقيقة تاريخية، حتى من قبل ليبرالي حسن النية مثل ت. هـ. غرين، أو مفكر أصيل مثل هيغل، أو محلل اجتماعي عميق مثل ماركس، أبهم هذه الفرضية، وحولها أحيانًا إلى نقيضها. لقد أدان كانط، الذي عبّر عن موقفه الأخلاقي والاجتماعي بأسلوب أقل صراحة ووضوحًا، الأبوية (البطركية)؛ لأن تقرير المصير هو بالضبط ما تعيقه؛ وحتى لو كانت عاملًا لا غنى عنه لعلاج بعض الشرور في أوقات معينة، إلا أنها تبقى لمعارضي الطغيان شرًا لا بد منه في أفضل الحالات؛ مثل جميع حالات مراكمة السلطة. وأولئك الذين يؤكدون[1] أن مثل هذه الحالات من تركيز السلطة مطلوبة أحيانًا لعلاج الظلم، أو زيادة الحريات الناقصة للأفراد أو الجماعات، يميلون إلى تجاهل الوجه الآخر من العملة، أو التقليل من شأنه: هذا القدر الكبير من القوة المركزة (والسلطة المرجعية) يمثل، عادة، تهديدًا للحريات الجوهرية. لقد واجه هذه المشكلة جميع الذين احتجوا على الطغيان في العصر الحديث، من مونتيسكيو إلى اليوم الحالي. إن المبدأ القائل بأن السلطة لن تتراكم إلى حد مهدد إذا جرى التحكم بها واستخدامها عقلانيًا، يتجاهل السبب المركزي للمسعى وراء الحرية أصلًا – جميع الحكومات الأبوية، مهما كانت محسنة وكريمة وحذرة ونزيهة وعقلانية،

(١) كما يفعل ل. دجي. ماكفارلين (.ibid) ومعظم المنظرين الديمقراطيين.

نزعت في نهاية المطاف إلى معامل أغلبية البشر بوصفهم من القاصرين، أو الحمقى الميؤوس من علاجهم، أو المتهورين الطائشين اللامسؤولين؛ أو أن نضجهم بطيء إلى حد لا يبرر تحريرهم في المستقبل المنظور (أي، لا يمكن تعيين موعد محدد لحريتهم أبدًا). هذه سياسة تحط من قيمة البشر، ولا تعتمد كما تبدو لي على أساس عقلاني أو علمي، بل على العكس، تستند إلى رأي خاطئ في أعمق احتياجات البشر.

حاولت في المقالات اللاحقة تفحص عدد من المغالطات التي ترتكز على سوء فهم لبعض الاحتياجات والأهداف البشرية المركزية —مركزية بالنسبة لفكرتنا العادية حول ما يكوّن الإنسان؛ الكائن الذي وهب نواة مركزية من الاحتياجات والأهداف، نواة مركزية مشتركة بين البشر كلهم، وصحيح أن لها نمطًا متغيرًا، إلا أن حدودها تتقرر بالحاجة الأساسية إلى الاتصال مع البشر الآخرين. لقد دخلت فكرة مثل هذه النواة والحدود إلى مفهومنا عن الصفات والسمات والوظائف المركزية الذي نستخدمه للتفكير بالبشر والمجتمعات.

أنا مدرك تمامًا لبعض الصعوبات وحالات الغموض التي تحتويها فرضيتي. لكن إذا لم أؤلف كتابًا آخر، لن أستطيع سوى التعامل مع تلك الانتقادات التي بدت لي في آن الأكثر تكرارًا والأقل تأثيرًا، حيث ارتكزت على تطبيق مبالغ في التبسيط لمبادئ علمية أو فلسفية معينة على مشكلات اجتماعية وسياسية. لكن حتى هنا، أعي تمامًا حجم العمل الذي يجب القيام به، ولاسيما على قضية الإرادة الحرة، التي يبدو لي أن حلها يتطلب مجموعة جديدة من الأدوات، وقطيعة مع المصطلحات التقليدية، وهذا ما لم يتمكن أحد من إنجازه على حد علمي إلى الآن.

أفكار سياسية في القرن العشرين[*]

«أخطأ من رغب بحياة هادئة إذ ولد في القرن العشرين».

ل. تروتسكي[1]

لا يمكن لمؤرخي الأفكار، مهما تملكهم الشعور بضرورة التشبث بالدقة والاهتمام بالتفاصيل، أن يتجنبوا إدراك مادتهم ضمن نمط من نوع ما. لا يعني قولنا هذا الموافقة لزومًا على أي شكل من أشكال الدوغمائية الهيغلية حول الدور المهيمن للقوانين والمبادئ الميتافيزيقية في التاريخ -وهي نظرة تكتسب نفوذًا متزايدًا في عصرنا، وتدعي وجود تفسير وحيد لنظام/ وسمات الأشخاص والأشياء والأحداث. في العادة، ترتكز هذه النظرة على تبني تصنيف أساسي أو

(*) كُتبت هذه المقالة عام ١٩٤٩ بطلب من [هاملتون فش آرمسترونغ] رئيس تحرير مجلة شؤون خارجية (*Foreign Affairs*) لعدد منتصف القرن. ويرجع السبب في لهجة الخطاب السائد فيها نوعًا ما إلى ممارسات النظام السوفياتي في السنوات الأخيرة من حكم ستالين. لحسن الحظ، جرى منذ ذلك التاريخ تعديل بعض أسوأ التجاوزات في ذلك العهد الديكتاتوري، لكن يبدو لي أن المنحى العام للتعامل مع قضية الحريات المدنية ازداد سوءًا، إن لم يكن في شدته فبمداه واتساعه، إذ لا تبدي بعض الدول الحديثة في آسيا وأفريقيا اهتمامًا أكبر بالحريات المدنية من الأنظمة التي حلت محلها، حتى لو أخذنا بالاعتبار مقتضيات الأمن والتخطيط التي تحتاجها هذه الدول للتطوير أو البقاء [١٩٦٩].

(١) لا يمكن تحديد المصدر.

مبدأ جوهري يدعي القيام بدور دليل مرشد معصوم للماضي والمستقبل معًا، وعدسات سحرية كاشفة عن القوانين التاريخية «الداخلية»، والحتمية، والكلية الحضور، والمستمرة، التي لا تراها العين المجردة لمسجل الأحداث، لكنها قادرة، حين تفهم، على منح المؤرخ إحساسًا فريدًا باليقين -يقين لا يتصل بما وقع في الحقيقة وحسب، بل بالسبب الذي جعله لا يقع بطريقة أخرى، ما يعطيه معرفة آمنة لا يأمل بأن يتمتع بها مجرد المحقق التجريبي، مع مجموعات البيانات التي يملكها، والبنية غير الآمنة للأدلة التي تعب في مراكمتها، وتقديراته الظنية وحساباته التخمينية، وميله الأبدي إلى الخطأ وإعادة التقييم[1].

من الصواب إدانة فكرة وجود «قوانين» كهذه بوصفها نوعًا من أنواع الفانتازيا الميتافيزيقية؛ لكن الفكرة المضادة عن وجود حقائق عارية -حقائق ليست سوى حقائق، صلبة، محتومة، لم يلطخها تفسير، أو ترتيب في أنماط من صنع البشر- تعد أسطورية أيضًا. وليس الفهم والمغايرة والتصنيف والترتيب، والرؤية في أنماط أقل أو أكثر تعقيدًا، تفكيرًا فريدًا أو استثنائيًا بل تفكير بحد ذاته. نحن نتهم المؤرخين بالمبالغة أو التشويه أو الجهل أو الانحياز أو الابتعاد عن الحقائق، وليس لأنهم اختاروا، وقارنوا، ووضعوا ضمن سياق ونظام، هما من ناحية على الأقل، من اختيارهم، ومن ناحية أخرى مشروطان بظروف مادتهم وبيئتهم الاجتماعية أو شخصيتهم وغرضهم - نتهمهم فقط حين تبالغ النتيجة في الانحراف عن -والتناقض مع- مجموعة القواعد والمبادئ المقبولة للتحقق والتفسير التي تنتمي إلى زمانهم ومكانهم ومجتمعهم. هذه القواعد والمبادئ والطرائق والأصناف هي ركائز وجهة النظر العقلانية العادية لعصر معين وثقافة محددة، وهي في أفضل حالاتها شكل محسن ومصقول وعلى درجة عالية من الكفاءة والفعالية من وجهة النظر هذه، وتأخذ بالاعتبار جمع التقنيات العلمية المتاحة ذات الصلة، لكنها ليست في حد ذاتها واحدة منها. لا تعتمد جميع الانتقادات الموجهة إلى هذا الكاتب أو ذاك، بسبب مبالغته في الانحياز أو غلوه

(١) بالطبع، لا أعزو هذا الرأي إلى هيغل أو ماركس، فمعتقدات كليهما أكثر تعقيدًا ومعقولية، بل إلى المبسطين الفظيعين من أتباعهما.

في الخيال، أو ضعف إحساسه بالدليل، أو محدودية إدراكه للصلات الرابطة بين الأحداث، على معيار مطلق للحقيقة، أو «واقعية» صارمة، أو تشبث عنيد بطريقة ثابتة ومثالية دومًا لاكتشاف الماضي «علميًا» كما حدث فعلًا [1]، بالتغاير مع مجرد نظريات عنه، إذ لا يوجد في التحليل النهائي معنى في فكرة النقد «الموضوعي» بهذا المدلول السرمدي. بل تستند إلى أكثر المفاهيم تطورًا للدقة والموضوعية و«الأمانة المخلصة للحقائق» بأدق تفاصيلها، التي يمكن الحصول عليها في مجتمع معين في عصر محدد، ضمن الموضوع المعني.

حين حولت الثورة الرومانتيكية الكبرى في كتابة التاريخ بؤرة التركيز من إنجازات الأفراد إلى نمو المؤسسات التي تدرك بتعابير غير شخصية وتأثيرها ونفوذها، لم يطرأ تعديل تلقائي على «الأمانة المخلصة للحقائق». فالنوع الجديد من التاريخ -سرد تطور قانون عام أو خاص مثلًا، أو حكومة أو نوع أدبي، أو عادات اجتماعية في أثناء حقبة زمنية معينة- ليس بالضرورة أقل أو أكثر دقة أو «موضوعية» من الروايات المبكرة لأعمال ومصير ألسيبياديز، أو ماركوس أوريليوس، أو كالفن، أو لويس الرابع عشر. ولم يكن ثوسيديديز، أو تاسيتوس، أو فولتير من المؤرخين الذاتيين أو الغامضين أو الخياليين بمعنى مغاير لما كان عليه رانكه أو سافيني أو ميشليه. لقد كُتب التاريخ الجديد من «زاوية» مختلفة حسب التسمية الشائعة هذه الأيام. وكانت أنواع الحقائق التي أراد التاريخ الجديد تسجيلها مختلفة، كما اختلفت بؤرة التركيز، حيث حدث تحول في الاهتمام بالأسئلة المطروحة ومن ثم في المناهج المستخدمة. إذ تعبر المفاهيم واللغة الاصطلاحية عن النظرة المعدلة إلى ما يكوّن الدليل، ومن ثم ماهية «الحقائق» في نهاية المطاف. حين انتقد المؤرخون «العلميون» «حكايات» مؤرخي الأحداث حسب تسلسلها الزمني، كمن جزء -على الأقل- من اللوم الضمني في التناقضات المزعومة في أعمال كتاب العصر السابق مع النتائج المكتشفة لأكثر العلوم التي نالت الإعجاب والثقة في العصر اللاحق، وهذه بدورها نجمت عن تغيير في المفاهيم السائدة عن أنماط التطور البشري- ثم تغيير في

(١) «كما كان حقًا».

النماذج التي يدرك الماضي بتعابيرها، تلك النماذج الفنية، أو اللاهوتية، أو الآلية، أو البيولوجية، أو السيكولوجية، التي انعكست في حقول الاستقصاء، في الأسئلة الجديدة المطروحة والأنماط الجديدة للتقنية المستخدمة، للإجابة عن أسئلة أكثر إثارة للاهتمام أو أكثر أهمية من تلك التي أصبحت عتيقة وتجاوزها الزمن.

ليس تاريخ هذه التغيرات في «النماذج» سوى تاريخ الفكر الإنساني على الأغلب. إذ تدين المناهج «العضوية» أو الماركسية في استقصاء التاريخ بجزء من انتشارها وذيوعها بالتأكيد إلى مكانة بعض العلوم الطبيعية، أو بعض التقنيات الفنية، التي شيدت على نموذجها افتراضيًا أو فعليًا؛ على سبيل المثال، اتصل الاهتمام المتزايد بالبيولوجيا والموسيقى، المجالين اللذين استمد منهما العديد من الاستعارات والتشبيهات الأساسية، بالكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر، مثلما ارتبط الاهتمام الجديد بالفيزياء والرياضيات بالفلسفة والتاريخ في القرن الثامن عشر؛ كما تأثرت المناهج التي اتصفت بتدمير الثقة في الذات والمزاجية الساخرة للمؤرخين الذين كتبوا بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، تأثرًا واضحًا بالتقنيات السيكولوجية والسوسيولوجية الجديدة التي حازت ثقة الرأي العام في أثناء هذه الحقبة، وقبلت من منظورها. إن الهيمنة النسبية مثلًا للمفاهيم والافتراضات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عمل تاريخي نال الإعجاب ذات يوم تلقي مزيدًا من الضوء على السمات العامة لعصره، ولهذا السبب فهي مؤشر أكثر موثوقية على المعايير المتبناة، والأسئلة المطروحة، والأدوار الخاصة لـ«الحقائق» و«التفسير»، ووجهة النظر الاجتماعية والسياسية الكلية للعصر في واقع الأمر، مقارنة بالمسافة المفترضة التي تفصل العمل المعني عن مثال متخيل وثابت ومنيع لحقيقة مطلقة، ميتافيزيقية، أو علمية، أو تجريبية، أو بديهية. من منظور مثل هذه التغيرات في أساليب التعامل مع الماضي (أو الحاضر أو المستقبل)، ووفقًا للمصطلحات والشعارات، والشكوك والآمال، والمخاوف والمحفزات التي تعبر عنها، يمكن الحكم على تطور الأفكار السياسية والجهاز المفهومي للمجتمع وأكثر ممثليه بلاغة في التعبير

وموهبة في التفكير. ولا شك في أن المفاهيم التي يتكلم / ويفكر عبرها الناس ربما تكون أعراضًا وتأثيرات لعمليات أخرى -اجتماعية، وسيكولوجية، ومادية- واكتشافها من مهمة هذا العلم التجريبي أو ذاك. لكن هذا لا يشتت انتباهنا عن أهميتها الحاسمة لأولئك الذين يرغبون بمعرفة ما الذي يكوّن التجربة الواعية لمعظم الناس في عصر معين أو مجتمع محدد، مهما كانت قضاياه ومصيره. نحن نحتل بالطبع، لأسباب تتعلق بالمنظور، موقعًا أفضل لتقرير ذلك في حالة المجتمعات السابقة مقارنة بمجتمعاتنا الراهنة. إن المقاربة التاريخية محتومة ولا مفر منها: إذ إن الإحساس ذاته بالتغاير والاختلاف الذي يؤثر عبره الماضي فينا، يوفر الخلفية الوحيدة ذات الصلة التي تبرز إزاءها الملامح والسمات الخاصة بتجربتنا بصورة كافية لتمييزها ووصفها.

على سبيل المثال، يفقد دارس الأفكار السياسية في منتصف القرن التاسع عشر الرؤية تمامًا إذا لم يدرك، عاجلًا أو آجلًا، الاختلافات العميقة في الأفكار والمصطلحات، وفي النظرة العامة للأشياء -الطرق المدركة التي تتصل بها عناصر التجربة- التي تفصل ذلك العصر غير البعيد كثيرًا عن عصرنا. ولن يفهم أيضًا ذلك الزمن ولا زمنه هو إذا لم يدرك التغاير في العوامل المشتركة بين كومت وميل، وماتزيني وميشليه، وهيرزن وماركس، من جهة، وبين ماكس فيبر ووليام جيمس، وتاوني وبيرد، وليتون وستارتشي ونامير، من جهة أخرى؛ كما أن استمرارية التراث الفكري الأوروبي التي يتعذر من دون فهمها امتلاك أي فهم تاريخي على الإطلاق، هي على المدى القصير سلسلة متعاقبة من الانقطاعات والاختلافات المحددة. ومن ثم، فإن الملاحظات اللاحقة تتجاهل عمدًا أوجه التشابه لمصلحة اختلافات محددة في النظرة السياسية التي تميز عصرنا، عصرنا وحده دون غيره.

- ٢ -

مثلما يبلغنا كل كتاب عن التاريخ، فإن أعظم حركتين سياسيتين تحريريتين في القرن التاسع عشر هما الفردانية الإنسانية والقومية الرومانتيكية. وبغض النظر

عن الاختلافات بين هذين المفهومين المثاليين -وقد بلغت من العمق درجة أدت إلى افتراق حاد ثم اصطدام عنيف في نهاية المطاف- فقد جمعتهما العوامل المشتركة الآتية: يعتقد كل منهما باستحالة حل مشكلات الأفراد والمجتمعات إلا إذا سادت قوى الفكر والخير (=الفضيلة) على الجهل والشر. كما يعتقد، ضدًا على المتشائمين والجبريين، الدينيين والعلمانيين على حد سواء، الذين بدأت أصواتهم، التي كانت مسموعة أصلًا منذ عهد بعيد، تبدو أعلى نبرة قرب خاتمة القرن، أن جميع المسائل المفهومة بوضوح يمكن حلها بواسطة البشر حين تكون المصادر الأخلاقية والفكرية في متناولهم. ومن دون ريب أعطت المذاهب الفكرية المختلفة إجابات متباينة عن هذه الأسئلة والمشكلات المتنوعة؛ إذ قال النفعيون شيئًا، ورد عليهم الرومانتيكيون من الإقطاع الجديد - الديمقراطيون المحافظون، والاشتراكيون المسيحيون، وأنصار رابطة الشعوب الجرمانية، والمعجبون بالثقافة والشعوب السلافية- بشيء آخر. آمن الليبراليون بالقوة اللامحدودة للتعليم والتثقيف وقدرة الأخلاق العقلانية على التغلب على البؤس الاقتصادي وغياب العدالة والمساواة. وعلى العكس من ذلك، اعتقد الاشتراكيون بأن من المتعذر تغيير عقول الأفراد وقلوبهم بقدر كاف من دون إدخال تعديلات جذرية على توزيع الموارد الاقتصادية والتحكم بها؛ أو يستحيل تغييرها كليًا. كما آمن المحافظون والاشتراكيون بقوة المؤسسات وتأثيرها، وعدّوها إجراءً وقائيًا ضروريًا ضد الفوضى، والظلم، والقسوة الناجمة عن الفردانية المنفلتة؛ بينما نظر الفوضويون والراديكاليون والليبراليون إلى المؤسسات بحد ذاتها بعين الشك والريبة لأنها تشكل عقبات معيقة لذلك المجتمع الحر (والعقلاني برأي معظم هؤلاء المفكرين) الذي تستطيع الإرادة البشرية إدراكه وتصوره وبناءه، لولا الفضلة الباقية من الانتهاكات القديمة (أو اللاعقلانية) التي اعتمد عليها حكام المجتمع القائم -من الأفراد أو الأجهزة الإدارية- اعتمادًا شديدًا، وكان كثير منهم مجرد تعبيرات نمطية عنها في الحقيقة.

ملأت الأجواء الحجج المتعلقة بالدرجة النسبية لالتزام الفرد وواجبه تجاه المجتمع، والعكس بالعكس. وليس من الضروري تكرار هذه الأسئلة

المألوفة، التي تشكل إلى هذا اليوم عنصرًا ثابتًا في النقاش الدائر في المؤسسات المحافظة للمعارف الغربية، من أجل إدراك أن الأسئلة ذاتها، مهما اتسعت الاختلافات حول الإجابات المناسبة لها، تبقى مشتركة وشائعة بين الليبراليين والمحافظين على حد سواء. هنالك بالطبع، حتى في ذلك العصر، عدد من اللاعقلانيين المعزولين —ستيرنر، وكيركغارد، وكارلايل في بعض الحالات— لكن جميع الأطراف المشاركة في المجادلات الخلافية الكبرى، حتى أتباع كالفن والكاثوليكيين المؤيدين لسيادة البابا المطلقة، قبلت فكرة أن الإنسان يشبه بدرجات متفاوتة واحدًا من نمطين مثاليين: إما مخلوق حر وخير بطبيعته، لكنه مطوق ومحبط[1] بمؤسسات عتيقة أو فاسدة أو شريرة متنكرة بلبوس المنقذ، أو الحامي، أو مستودع التقاليد التراثية المقدسة؛ أو كائن ضمن حدود، لكنه ليس حرًا كلية، وخيّر إلى درجة ما، لكن ليس كليًا، ومن ثم فهو عاجز عن إنقاذ نفسه عبر جهده الذاتي من دون مساعدة؛ ولذلك فهو مصيب حين يسعى إلى الخلاص ضمن أطر كبرى —دول، كنائس، اتحادات. لأن هذه الصروح العظيمة هي التي تشجع التضامن، والأمن، والقوة الكافية لمقاومة الحريات بمباهجها السطحية والخطرة والمدمرة للذات في نهاية المطاف، كما يروجها أولئك الأفراد الذين يبيعون ضمائرهم أو يخدعون ذواتهم، ويتجاهلون أو يدمرون، باسم عقيدة دوغمائية فكرية شاحبة، أو حماسة نبيلة لمثال منقطع الصلة بالحياة الإنسانية، النسيج الغني للحياة الاجتماعية، المثقلة بكنوز الماضي —قادة عميان يقودون جمهورًا أعمى، ويحرمون البشر من أثمن مواردهم، ويعرضونهم مرة أخرى لأخطار حياة «منعزلة، وفقيرة، وبشعة، ووحشية، وقصيرة»[2]. لكن هناك فكرة أساسية مشتركة بين المتجادلين كلهم: الاعتقاد بأن المشكلات حقيقية، وأن صياغتها بطريقة صحيحة تتطلب مفكرين يمتلكون دراية استثنائية وذكاء فريدًا، إضافة إلى آخرين يمتلكون فهمًا استثنائيًا للحقائق، وقوة وإرادة وقدرة على التفكير الفعال، من أجل العثور على الحلول الصحيحة وتطبيقها.

---

(١) حسب البعض، لأسباب حتمية تاريخيًا وميتافيزيقيًا، أو لأسباب ستفقد فاعليتها عاجلًا أم آجلًا.

(2) Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), part 1, chapter 13.

تحول هذان التياران الرئيسان في نهاية المطاف إلى شكلين مغاليين ومتطرفين، ومشوهين في الحقيقة: الشيوعية والفاشية. الأولى، الوريثة المزيفة للدولية الليبرالية في القرن السابق؛ والثانية، ذروة إفلاس الوطنية الغامضة التي أحيت الحركات الوطنية في تلك الحقبة وشجعتها. لجميع الحركات أصول وإرهاصات وبدايات يصعب إدراكها: ولا يبدو أن القرن العشرين مختلف عن القرن التاسع عشر نتيجة ذلك الانفجار العالمي المسمى الثورة الفرنسية، التي لا تزال تُعد حتى في يومنا هذا أعظم الأحداث المفصلية في التاريخ. لكن من الحمق اعتبار كل من الفاشية والشيوعية تمظهرًا متصلبًا ومتطرفًا وعنيفًا لأزمة أقدم عهدًا، أو ذروة نضال أمكن تمييزه قبل وقت طويل. إن الاختلافات والفوارق بين الحركات السياسية في القرن العشرين وفي القرن التاسع عشر حادة وعميقة، وتنبثق من عوامل لن تدرك قوتها الكاملة إلا بعد انقضاء سنوات هذا القرن (العشرين). إذ يوجد حاجز يفصل ما يعد -دون لبس- من الماضي الذي انتهى عن ذلك الذي ينتمي بكل وضوح إلى يومنا الحالي. ويجب ألا يفقدنا التآلف مع هذا الحاجز قدرتنا على رؤية جدته النسبية. ومن عناصر النظرة الجديدة فكرة التأثيرات اللاواعية واللاعقلانية التي تفوق في التأثير قوى العقل؛ وفكرة أن الإجابات عن المشكلات لا توجد في الحلول العقلانية بل في إزالة المشكلات ذاتها بواسطة وسائل وأدوات غير الفكر العقلاني والحجة المنطقية. إن التناسج بين التقليد القديم، الذي رأى التاريخ بوصفه ساحة معركة يسهل تعريفها وتحديدها بين قوى النور والظلام، وبين العقل والجهل الظلامي، والتقدمية والرجعية؛ أو بين الروحانية والتجريبية، والحدس والمنهج العلمي، والمؤسساتية والفردانية -الصراع بين هذا النظام من جهة، وبين العوامل الجديدة التي تعارض بعنف السيكولوجية الإنسانية للحضارة البورجوازية من ناحية أخرى، يمثل إلى حد بعيد تاريخ الأفكار السياسية في عصرنا.

- ٣ -

ومع ذلك كله، قد يبدو لأول وهلة للمراقب غير المدقق للسياسة والفكر في القرن العشرين أن أفضل فهم لكل فكرة أو حركة نمطية في عصرنا إنما يتم

باعتبارها تطورًا طبيعيًا للميول والنزعات التي برزت في القرن التاسع عشر. يبدو ذلك حقيقة بدهية في حالة نمو المؤسسات الدولية مثلًا. فما هي محكمة لاهاي، وعصبة الأمم القديمة، ووريثتها الحديثة، والوكالات والمواثيق والمعاهدات الدولية العديدة التي ظهرت قبل وبعد الحرب (العالمية الثانية) لأغراض سياسية واقتصادية واجتماعية وإنسانية -ما هي إن لم تكن متحدرة بشكل مباشر من صلب تلك الدولية الليبرالية -«برلمان الإنسان» كما تصوره لورد تينيسون[1]- التي كانت عنصرًا ثابتًا في الفكر التقدمي والعمل التقدمي في القرن التاسع عشر، وفي معظم القرن الذي سبقه؟ لا تختلف لغة المؤسسين العظام لليبرالية الأوروبية -كوندورسيه، مثلًا، أو هيلفيتيوس- اختلافًا كبيرًا في المضمون، أو حتى في الشكل، عن لغة خطابات الرئيس الأمريكي ودرو ولسون، أو الرئيس التشيكي توماس ماساريك في أشد اللحظات تميزًا وخصوصية. لقد اتسمت الليبرالية الأوروبية بمظهر الحركة المتماسكة الواحدة، التي لم تتغير كثيرًا على مدى ثلاثة قرون تقريبًا، وتأسست على ركائز فكرية بسيطة نسبيًا، وضعها لوك أو غورتيوس أو حتى سبينوزا؛ وامتدت جذورها إلى إيرازموس ومونتين، والنهضة الإيطالية، وسينيكا والإغريق. في هذه الحركة، هنالك من حيث المبدأ إجابة عقلانية عن كل سؤال. والإنسان قادر، من حيث المبدأ على الأقل، وفي كل مكان وظرف، أن يكتشف إذا أراد حلولًا عقلانية لمشكلاته ويطبقها. ولأن هذه الحلول عقلانية، لا يمكن أن تتصادم، وسوف تشكل في نهاية المطاف نظامًا متناغمًا ومتناسقًا تسود فيه الحقيقة، والحرية، والسعادة، وتتاح للجميع فرصة لا محدودة للتطور الذاتي من دون أي معوقات.

تمكن الوعي بالتاريخ، الذي تنامى في القرن التاسع عشر، من تعديل التصميم المتقشف والبسيط للنظرية الكلاسيكية كما أدركت في القرن الثامن عشر. وأصبح التقدم الإنساني حسب المنظور السائد الآن مشروطًا بعوامل أكثر تعقيدًا من تلك التي تبدت في ربيع الفردانية الليبرالية: ما عاد التعليم والتثقيف، والدعاية العقلانية، وحتى التشريع كافيًا على الدوام وفي كل مكان.

(1) «Locksley Hall» (1842), line 128.

إذ سمح لعوامل مثل التأثيرات المحددة والخاصة التي تشكلت بواسطتها مختلف المجتمعات تاريخيًا -بعضها نتيجة الظروف المادية، وغيرها بسبب القوى الاجتماعية-الاقتصادية، أو أخرى عاطفية/ وجدانية أكثر مراوغة صنفت بطريقة غامضة ضمن فئة العوامل «الثقافية»- أن تحظى بأهمية أكبر من تلك التي منحتها مخططات كوندورسيه أو بينثام المغالية في البساطة. يجب على التعليم، وجميع أشكال العمل الاجتماعي، أن تجهز -كما ساد الاعتقاد الآن- لكي تأخذ بالحسبان الاحتياجات التاريخية التي جعلت من الأصعب على الأفراد ومؤسساتهم التشكل في قوالب نمطية مطلوبة مقارنة بما افترض بدرجة مبالغة في التفاؤل في العصور الأقدم عهدًا والأكثر سذاجة.

ومع ذلك كله، استمر البرنامج الأصلي بأشكاله المتنوعة في ممارسة تأثير شمولي تقريبًا. وهذا ينطبق بالتساوي على اليمين واليسار معًا. إذ اعتقد المفكرون المحافظون، إلا إذا انحصر اهتمامهم بإعاقة الليبراليين وحلفائهم، واتبعوا رأيًا مفاده أن كل شيء سيكون على خير ما يرام إذا لم يتم اللجوء إلى العنف المفرط لعرقلة بعض عمليات التطور «الطبيعي»؛ يجب تقييد الأسرع ومنعه من إزاحة الأبطأ، وبهذه الطريقة سوف يصل الكل في نهاية المطاف. تلك هي العقيدة التي بشر بها لويس دي بونالد (١٧٥٤-١٨٤٠) في وقت مبكر من القرن، وعبرت عن النزعة التفاؤلية حتى عند أشد المؤمنين بالخطيئة الأصلية تحمسًا وتزمتًا. بشرط حماية الاختلافات التقليدية في وجهة النظر والبنية الاجتماعية من خطر ما يغرم المحافظون بوصفه بعمليات التسوية «غير الخلاقة»، و«الاصطناعية»، و«الآلية» التي يفضلها الليبراليون؛ وبشرط الحفاظ على لا نهائية التمايزات «المحسوسة» أو «التاريخية» أو «الطبيعية» أو «الإلهية» (التي بدت لهم أنها تكوّن جوهر الأشكال المثمرة للحياة) وعدم تحويلها إلى مجموعة موحدة من الوحدات المتجانسة التي تتحرك بإملاءات بعض السلطات «غير المناسبة» و«غير الضرورية»، التي تزدري الحقوق والعادات المألوفة أو التقليدية؛ وبشرط اتخاذ إجراءات الوقاية الكافية ضد الانتهاك المتهور لحرمة الماضي المقدس -مع هذه الضمانات، يسمح بتطبيق الإصلاحات والتغييرات

العقلانية الممكنة بل حتى المرغوبة. وعند أخذ هذه الإجراءات الوقائية بالاعتبار يصبح المحافظون –مثل الليبراليين– على أتم الاستعداد لمعاينة التوجيه الواعي للشؤون الإنسانية من خبراء مؤهلين وقبوله إلى درجة كبيرة؛ لا من قبل الخبراء فقط، بل حتى من عدد متزايد من الأفراد والجماعات التي تأتي من، وتمثل، شرائح أوسع من المجتمع الذي يغدو متنورًا باطراد.

شاع مزيج جمع هذه الذهنية والموقف في شريحة واسعة من الآراء في أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا، ولم ينحصر في الغرب فقط بل امتد إلى الشرق أيضًا، وتجاوز ما سمح به المؤرخون، الذين تأثروا بالصراعات السياسية في الحقبة السابقة أو اللاحقة. ومن نتائجه –طالما كان عاملًا سببيًا وليس مجرد عرَض للعملية– التطور الواسع للتمثيل السياسي في الغرب، حيث بدأت جميع طبقات السكان في القرن اللاحق تصل إلى السلطة، عاجلًا أم آجلًا، في هذا البلد أو ذاك في نهاية المطاف. كان القرن التاسع عشر حاشدًا بالجماعات غير الممثلة التي انخرطت في النضال في سبيل الحياة، والتعبير عن الذات، ثم السيطرة والتحكم في ما بعد. وضم ممثلوها أبطالًا وشهداء ورجال مبادئ أخلاقية وسلطة فنية أفرزهم كفاح حقيقي من هذا النوع. وشهد القرن العشرون فعلًا، عبر إشباع معظم النهم الاجتماعي والسياسي للعصر الفيكتوري، تحسنًا لافتًا في الظرف المادي لغالبية الشعوب في أوروبا الغربية، ويعود جزء كبير من السبب إلى التشريعات الاجتماعية الحيوية والفعالة التي غيرت الترتيب الاجتماعي.

لكن من النتائج الأقل توقعًا لهذه النزعة (مع أن مفكرين معزولين مثل توكفيل، وبيركهارت، وهيرزن، ونتيشه بالطبع، ألمحوا إليها) التدهور في نوعية العاطفة والقوة الأخلاقية، والتمرد الرومانتيكي والفني الذي وسم معارك النضال المبكرة التي خاضتها الجماعات الاجتماعية الغاضبة في أثناء عصرها البطولي، حين حاربت معًا، على الرغم من انقسامها العميق، ضد الطغاة والقساوسة وأعداء الحضارة والتنوير. ومهما تفاقمت حالات الظلم والبؤس في عصرنا –وهو ليس أفضل حالًا من هذه الناحية من الماضي القريب– فمن غير المرجح أن تجد التعبير عنها في مآثر الفصاحة والبلاغة النبيلة، لأن ذلك النوع من الإلهام

لا ينبثق على ما يبدو إلا من قمع طبقات اجتماعية بأكملها، أو كبتها وقهرها[1]. وحانت لحظة وجيزة، كما أشار ماركس بنظرته الثاقبة، تشجع فيها قادة هذه الجماعات المقهورة الأوضح تعبيرًا والأكثر تطورًا اجتماعيًا واقتصاديًا، بالمزاج العام الشائع وتكلموا لحظة لا باسم طبقتهم أو بيئتهم فقط، بل باسم جميع المضطهدين؛ وكان لكلامهم نبرة شمولية لوهلة عابرة.

لكن وضعًا امتلكت فيه جميع، أو معظم، الشرائح الكبرى من المجتمع السلطة، أو أوشكت أن تملكها، لا يناسب تلك البلاغة اللفظية الحيادية حقًا - ويعود سبب الحياد (على الأقل جزئيًا) إلى أن التحقق بعيد المنال. ولأن المبادئ تتألق وتضيء بأوضح صورة في الظلمة والخواء، ولأن الرؤية الداخلية ما زالت متحررة من التشوش والغموض، لا بد أن تفرض عليها التسويات والتخوم المبهمة للعالم الخارجي عند بدايات الفعل العملي. لا يمكن لكل من خبر السلطة، أو اقترب من اختبارها، أن يتجنب درجة معينة من ذلك التشاؤم والريبة يولدها، مثل التفاعل الكيميائي، تصادم حاد بين المثال النقي، الذي ترعرع في البرية، وتحققه على شكل غير متوقع ونادرًا ما يتوافق مع آمال أو مخاوف العصور السابقة. ولذلك تحتاج المخيلة إلى جهد استثنائي لتجاهل سياق السنوات اللاحقة، لنعيد أنفسنا إلى عصر كانت فيه الآراء والحركات التي انتصرت وفقدت بريقها منذ عهد بعيد قادرة على تحريك شعور مثالي متقد: حين لم تكن النزعة القومية مثلًا تعد متنافرة من حيث المبدأ مع درجة متنامية من النزعة الدولية، أو الحريات المدنية مع التنظيم العقلاني للمجتمع؛ حين اعتقد بذلك بعض المحافظين ومنافسيهم على حد سواء، وكانت الفجوة بين المعتدلين على الجانبين لا تزيد على الفارق بين الحجة على ضرورة ألا يسمح للعقل بتسريع وتيرة التقدم فيما وراء الحدود المفروضة من «التاريخ» والحجة المضادة

(١) ربما لهذا السبب تختلف طبيعة حركات الاحتجاج الاجتماعي في الغرب في وقتنا الراهن، بغض النظر عن مدى شرعيتها، من حيث النوعية والمضمون ولهجة الخطاب، مقارنة بحركات الاحتجاج الآسيوية والأفريقية التي تتحدث باسم مجتمعات لا تزال قطاعات واسعة من الشعب فيها مسحوقة أو غائرة تحت السطح.

التي تؤكد أن «العقل على صواب دومًا»، وأن الذكريات والظلال أقل أهمية من الإدراك المحسوس المباشر للعالم الحقيقي في ضوء النهار الساطع. ذلك هو الزمن الذي بدأ فيه الليبراليون بدورهم الشعور بتأثير التاريخانية، والاعتراف بالحاجة إلى درجة معينة من التعديل للحياة الاجتماعية، بل حتى التحكم بها، ربما بواسطة الدولة المكروهة ذاتها، على الأقل لتخفيف حدة النزعة اللاإنسانية للمشروعات الخاصة المنفلتة، وحماية حريات الضعفاء، وصون تلك الحقوق الإنسانية الأساسية التي لن توجد من دونها سعادة أو عدالة أو حرية للسعي نحو ما يجعل الحياة تستحق العيش.

كانت الركائز الفلسفية لهذه المعتقدات الليبرالية في منتصف القرن التاسع عشر غامضة إلى حد ما. فقد وصفت الحقوق بأنها «طبيعية» أو «متأصلة»، ولم تكن المعايير المطلقة للحقيقة والعدالة منسجمة مع التجريبية المؤقتة والنفعية المترددة: ومع ذلك اعتقد الليبراليون بالاثنتين معًا. ولم يكن الإيمان بالنظام الديمقراطي الكامل متسق بشكل دقيق مع الاعتقاد بحقوق الأقليات أو الأفراد المنشقين التي يجب عدم انتهاكها. لكن طالما وضعت المعارضة اليمينية نفسها في مواجهة جميع هذه المبادئ، أمكن السماح للتناقضات عمومًا بأن تبقى هاجعة، أو تشكل موضوع المجادلات الأكاديمية السلمية، دون أن تفاقمها الحاجة الملحة إلى التطبيق العملي الفوري. وفي الحقيقة، عزز الاعتراف ذاته بالتناقضات في العقيدة أو السياسة دور النقد العقلاني، حيث يمكن بواسطته، ويتم، حل المسائل كلها يومًا ما في نهاية المطاف. شابه الاشتراكيون من جانبهم المحافظين في الاعتقاد بوجود قوانين صارمة وعنيدة للتاريخ، واتهموا، مثلهم، الليبراليين بالتشريع «اللاتاريخي» للتجريدات الخالدة وترسيخها —وهو نشاط لم يهمل التاريخ الانتقام المناسب منه. لكنهم شابهوا الليبراليين أيضًا في الاعتقاد بالقيمة الحاسمة الأهمية للتحليل العقلاني، وبالسياسات المؤسسة على اعتبارات نظرية مستمدة بالاستدلال من المقدمات والفرضيات «العلمية»، واتهموا معهم المحافظين بإساءة تفسير «الحقائق» لتبرير الواقع الراهن المزري، والتغاضي عن البؤس والظلم؛ لا بتجاهل التاريخ مثل الليبراليين، بل بإساءة

قراءته بطريقة حسبت عمدًا أو سهوًا للحفاظ على سلطتهم على ركيزة أخلاقية خادعة. لكن النزعة الثورية الحقيقية، وهي ظاهرة جديدة كليًا في العالم الغربي، أن غالبيتهم تقاسمت مع الأطراف التي هاجموها افتراضًا مشتركًا يقول إن من الضروري التحدث مع البشر ومناشدتهم بلغة الاحتياجات والمصالح والمثل العليا التي يدركونها، أو يدفعون إلى إدراكها والوعي بها.

اختلف المحافظون والليبراليون والراديكاليون والاشتراكيون في تفسيرهم للتغيير التاريخي. وتنازعوا على ماهية أعمق الاحتياجات والمصالح والمثل العليا للبشر، ومن يملكها، وإلى أي عمق أو اتساع، ولأي مدة من الزمن، وطريقة اكتشافها، أو صحتها وشرعيتها في هذا الوضع أو ذاك. كما اختلفوا حول الحقائق، والغايات والوسائل، وبدا أنهم لا يتفقون على أي شيء تقريبًا. لكن القاسم المشترك بينهم –الذي بلغ من الوضوح حدًا جعلهم لا يدركونه تمامًا– هو الاعتقاد بأن عصرهم حاشد بالمشكلات الاجتماعية والسياسية التي لا يمكن حلها إلا بالتطبيق الواعي للحقائق التي يتفق عليها كل من تمتع بما يكفي من القوى العقلية والذهنية. وفي الحقيقة، وضع الماركسيون ذلك موضع المساءلة، لكن في النظرية لا في الممارسة: بل لم يهاجموا بشكل جدي الفرضية التي تقول إن الطريقة المناسبة لتكييف الوسائل مع الغايات، حين لا تكون الغايات متحققة بعد ويكون خيار الوسائل محدودًا، هي استخدام كل ما هو متاح من مهارة وطاقة وفكر ورؤية أخلاقية. وبينما رأى بعضهم هذه المشكلات مشابهة لمشكلات العلوم الطبيعية، ووجدها غيرهم مماثلة لمشكلات الأخلاق أو الدين، وافترض آخرون أنها فريدة من نوعها ودعوا إلى حلول فريدة لها، اتفقوا جميعًا –وبدا هذا من نافل القول– على أن المشكلات ذاتها حقيقية وملحة وقابلة للفهم بتعابير متشابهة إلى حد ما لكل قادر على التفكير بوضوح وعقلانية، وأن الإجابات كلها تستحق أن تسمع، ولا شيء يمكن اكتسابه بالجهل أو الافتراض بأن المشكلات غير موجودة.

وبالطبع كانت هذه المجموعة من الافتراضات الشائعة –وهي جزء من مدلول كلمة «تنوير»– عقلانية عميقة. ورفضت ضمنًا من الحركة الرومانتيكية

برمتها، وصراحةً من مفكرين معزولين -كارلايل، ودوستويفسكي، وبودلير، وشوبنهاور، ونيتشه. وكان هناك أنبياء معزولون -بوكنر، كيركغارد، ليونتييف- اعترضوا على العقيدة القويمة السائدة بطريقة عميقة وأصيلة لم تتضح إلا في عصرنا الراهن. لا يعني ذلك أن هؤلاء المفكرين يمثلون أي حركة مفردة، وحتى «نزعة» يمكن بسهولة تحديدها؛ بل أظهروا صلة رابطة بينهم في حالات خاصة. حيث أنكروا أهمية العمل السياسي اعتمادًا على الاعتبارات العقلانية، وقابلهم أنصار النزعة المحافظة المحترمة بكثير من المقت والاشمئزاز. وقالوا صراحة، أو أشاروا ضمنًا إلى أن العقلانية بأي شكل كانت هي مغالطة مستمدة من تحليل خاطئ لشخصية البشر، لأن منابع العمل الإنساني تكمن في مناطق لم تخطر ببال المفكرين المعتدلين الذين تحظى آراؤهم بالمكانة والاعتبار لدى الجمهور الجدي من العامة. لكن أصواتهم كانت قليلة ومتنافرة، ونسبت أفكارهم الغريبة إلى اضطرابات وانحرافات نفسية. لكن الليبراليين، مهما أعجبوا بنبوغهم الفني، شعروا بالاشمئزاز مما اعتبروه رأيًا منحرفًا عن البشر، وتجاهلوهم أو رفضوهم بعنف. نظر إليهم المحافظون بوصفهم حلفاء ضد العقلانية المتطرفة والتفاؤلية المحنقة لليبراليين والاشتراكيين معًا، لكنهم تعاملوا معهم بطريقة عصبية باعتبارهم حالمين يتسمون بالغرابة والشذوذ، والقلق والتشوش، ويجب عدم محاكاتهم أو التقرب منهم. ونظر إليهم الاشتراكيون بوصفهم رجعيين مشوشين، ولا يستحقون الاهتمام. ودارت التيارات الرئيسة من اليمين واليسار حول/ وفوق هذه الصخور الثابتة المعزولة بمظهرها العبثي الساعي إلى القبض على التيار المركزي أو حرفه. مَن هؤلاء على الرغم من كل شيء سوى ناجين من عصر أشد ظلمة، أو أشخاص فشلوا في التكيف مع بيئتهم، وكانوا من الضحايا الحزينة وأحيانًا الساحرة لتقدم التاريخ، ويستحقون نظرة متعاطفة؟ أشخاص تمتعوا بالموهبة أو حتى بالنبوغ ولدوا خارج زمنهم، وشعراء مفوهون، وفنانون مبدعون، لكنهم بالتأكيد ليسوا مفكرين يستحقون الاهتمام والانتباه من الدارسين الجديين للحياة الاجتماعية والسياسية.

من الجدير بالذكر أيضًا أن هناك عنصرًا مشؤومًا يمكن تبينه منذ البداية في الماركسية -في النظام الرئيس والعقلاني- بدا معاديًا لهذه النظرة برمتها، ومنكرًا

لأولوية عقل الفرد في اختيار الغايات وفي الحكومة الفعالة على حد سواء. لكن عبادة العلوم الطبيعية، بوصفها النموذج المناسب الوحيد للنظرية السياسية والعمل السياسي، التي تقاسمتها الماركسية مع خصومها الليبراليين، كانت غير منسجمة مع الإدراك الأكثر وضوحًا لطبيعتها الكاملة؛ ومن ثم كمن هذا الجانب منها دون أن يدركه أحد إلى أن بعثه سوريل وجمعه مع البيرغسونية المناهضة للعقلانية التي لوّنت فكره بقوة؛ وإلى أن أدرك لينين بنبوغه التنظيمي وبطريقة شبة غريزية، انطلاقًا من تراث مختلف، الرؤية الثاقبة المتفوقة لهذا العنصر في المنابع اللاعقلانية للسلوك البشري، وترجمه إلى ممارسة فعالة. لكن لينين لم يدرك تمامًا، ولا أدرك أتباعه إلى اليوم، الدرجة التي وصل إليها تأثير هذا العنصر الرومانتيكي الجوهري في أعمال الماركسية وأفعالها. أو إذا أدركوه، لم يعترفوا به. تلك كانت الحالة مع فاتحة القرن العشرين.

- ٤ -

من النادر أن تُعد التخوم المرتبة زمنيًا علامات مميزة في تاريخ الأفكار، وبدا تيار القرن القديم (التاسع عشر)، بطريقة لا تقاوم لجميع وجهات النظر، وكأنه يتدفق بسلاسة وهدوء إلى الجديد. بدأت الآن الصورة تتغير. فقد واجهت الليبرالية الإنسانية مزيدًا من العقبات لإعاقة حماستها الإصلاحية من قبل معارضة واعية أو غير واعية من الحكومات وغيرها من مراكز السلطة الاجتماعية، إضافة إلى المقاومة السلبية من المؤسسات والعادات الراسخة. ووجد الإصلاحيون المتشددون أنفسهم مضطرين إلى استخدام وسائل متطرفة باطراد لتنظيم طبقات السكان الذين حاربوا باسمهم وامتلكوا قوة كافية للعمل بطريقة فعالة ضد المؤسسة القديمة.

لا يُعد تاريخ تحول الأساليب التكتيكية التدريجية والفابية إلى تشكيلات متشددة ومقاتلة للشيوعية والنقابية، إضافة إلى التشكيلات الأكثر اعتدالًا للديمقراطية الاشتراكية والحركة النقابية، تاريخًا للمبادئ وتفاعلها مع الحقائق المادية الجديدة. كانت الشيوعية، بمعنى من المعاني، عقيدة إنسانوية دفعت إلى

الحدود المتطرفة القصوى سعيًا وراء الأساليب الهجومية والدفاعية الفعالة. لا توجد أي حركة تبدو لأول وهلة أكثر اختلافًا وبعدًا عن الإصلاحية الليبرالية من الماركسية، لكنهما تشتركان في العقائد والمبادئ المركزية – الكمال البشري، واحتمال إيجاد مجتمع متجانس بالوسائل الطبيعية، والاعتقاد باتساق الحرية والمساواة (وعدم إمكانية فصلهما في الحقيقة). ربما يحدث التحول التاريخي باطراد تدريجي، أو في قفزات ثورية مفاجئة، لكن يجب أن يتم بالتوافق مع نمط قابل للفهم ومتصل منطقيًا، ويكون التخلي عنه حمق على الدوام وطوباوية على الدوام. لم يشك أحد بأن الليبرالية والاشتراكية تتعارضان تعارضًا مريرًا في الغايات والأساليب؛ لكنهما تتداخلان عند الحواف الطرفية[1]. الماركسية عقيدة انطلقت لتناشد العقل نظريًا، على الأقل لدى الطبقة التي يحتم عليها التاريخ الانتصار، البروليتاريا، مهما شددت على الطبيعة المشروطة بالطبقة للفعل والفكر. يمكن للبروليتاريا وحدها مواجهة المستقبل دون إحجام، لأنها ليست مضطرة إلى تزوير الحقائق خوفًا مما يخبئه المستقبل. وهذا ينطبق أيضًا، بوصفه لازمة منطقية، على أولئك المفكرين الذين حرروا أنفسهم من الأحكام المسبقة المتحيزة والتبريرات التسويغية –«التشويهات الإيديولوجية» لطبقتهم الاقتصادية– واصطفوا مع المعسكر الفائز في الصراع الاجتماعي. ولأنهم عقلانيون بالكامل، يمكن أن يمنحوا مزايا الديمقراطية والاستعمال الحر لملكاتهم الفكرية. وهم للماركسيين مثل ما كان الفلاسفة المتنورون للموسوعيين: تتمثل مهمتهم في تحرير الناس من «الوعي الزائف» ومساعدتهم على إدراك الوسائل التي ستحول جميع القادرين تاريخيًا على ذلك إلى أشباه نفوسهم المحررة والعقلانية.

لكن وقع في عام ١٩٠٣ حادث وسم ذروة عملية غيرت تاريخ عالمنا. في المؤتمر الثاني للحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي الذي انعقد في

---

(١) إن تاريخ ومنطق تحول الليبرالية إلى الاشتراكية في القرن التاسع عشر موضوع معقد ومشوق وبالغ الأهمية، لكن مثل هذا المقال القصير لا يمكنه حتى ملامسته لأسباب تتعلق بالحيز المتاح وصلته بالموضوع الحالي.

تلك السنة (بدأ في بروكسل وانتهى في لندن)، وفي أثناء مناقشة ما بدا أولًا أنه سؤال تقني صرف –ما مدى الانضباط المركزي والتراتبي الذي يجب أن يحكم سلوك الحزب– قدم مندوب اسمه ماندلبيرغ، لكن حمل اسمًا حركيًا هو بوسادوفسكي، الحجة على أن التشديد الذي وضعه الاشتراكيون «المتصلبون» –لينين وأصدقاؤه– على الحاجة إلى ممارسة السلطة المطلقة من قبل النواة المركزية الثورية في الحزب، ربما يكون متعارضًا مع تلك الحريات الأساسية التي كرست الاشتراكية نفسها، بدرجة لا تقل عن الليبرالية، لتحقيقها رسميًا. وأصر على أن الحريات المدنية الأساسية في الحد الأدنى –«حرمة الشخص»– يجب تجاوزها بل انتهاكها إذ قرر زعماء الحزب ذلك[1]. وتلقى التأييد من بليخانوف، أحد مؤسسي الماركسية الروسية، صاحب الشخصية الموقرة، والباحث المثقف والدقيق والحساس أخلاقيًا، الذي تمتع بنظرة واسعة الأفق، وعاش مدة عشرين

---

(١) حسب الوقائع الرسمية للجلسة (وأنا مدين بهذه المعلومات لكيمن أبرامسكي ومعرفته الدقيقة)، قال بوسادوفسكي:

«يبدو لي أن الكلام الذي قيل هنا مع التعديلات أو ضدها ليس مجرد اختلافات حول التفاصيل، بل يصل حد الخلاف الجدي والجوهري. ليس ثمة شك بأننا لا نتفق حول المسألة الأساسية التالية: هل يتوجب علينا إخضاع سياساتنا المستقبلية لهذا أو ذاك المبدأ الديمقراطي الأساس، أو مجموعة المبادئ الديمقراطية، فنعترف بها جميعًا قيمًا مطلقة؛ أم يجب إخضاع كل المبادئ الديمقراطية حصرًا لأغراض حزبنا؟ أنا بالتأكيد مع الرأي اللاحق. إذ ليس هناك على الإطلاق مبادئ ديمقراطية لا يجب علينا إخضاعها لأغراض حزبنا. (صيحات في الجلسة: «وماذا عن حرمة حياة الفرد وقدسيتها؟») «نعم، وتلك أيضًا!» إننا كحزب ثوري يسعى إلى هدفه النهائي– الثورة الاجتماعية– يتحتم علينا أن نهتدي حصريًا بهدي الاعتبارات التي تساعدنا على تحقيق هذا الهدف بأقصى سرعة. علينا أن ننظر إلى المبادئ الديمقراطية فقط من منظور أغراض حزبنا؛ وإذا لم يتفق معها هذا المطلب الديمقراطي أو ذاك فلن نسمح به.

لذلك أعارض التعديلات المقترحة، فقد يكون لها يومًا ما تأثير يحد من حرية عملنا.

لم يقم بليخانوف إلا بتغييرات شكلية على هذا الإعلان الصريح والأول من نوعه، على حد علمي، في تاريخ الديمقراطية الأوروبية.

[Posadovsky's remarks appear on p. 169 in *Izveshchenie o vtorom ocherednom s'ezde Rossiiskoi, Sotsial' demokraticheskoiRabochei Partii* (Geneva, 1903), and on p. 181 in both *Protokoly s'ezdov i konferentsii Vsesoyuznoi Kommunisticheskoi Partii (B): vtoroi s'ezd RSDRP, iyul'-avgust* 1903 g., ed. S. I. Gusev and P. N. Lepeshinsky (Moscow, 1932), and *Vtoroi s'ezd RSDRP iyul'-avgust 1903 goda: protokoly* (Moscow, 1959).]

عامًا في أوروبا الغربية، وحظي باحترام زعماء الاشتراكية الغربية، وجسد رمز التفكير «العلمي» المتحضر بين الثوريين الروس. تكلم بليخانوف بوقار، دون أي اهتمام بقواعد اللغة، ونطق كلمات «يجب أن تمثل مصلحة الثورة القانون الأسمى»[1]. وبالتأكيد، يجب التضحية بكل شيء -الديمقراطية، والحرية، وحقوق الفرد- إذا تطلبت الثورة ذلك. وإذا ثبت أن الجمعية الديمقراطية التي انتخبها الشعب الروسي بعد الثورة سهلة الانقياد للأساليب التكتيكية الماركسية، يجب الحفاظ عليها بوصفها «برلمانًا طويل الأجل»؛ وإلا يجب حلها بأسرع وقت ممكن. إذ لا يمكن لثورة ماركسية أن تقوم بواسطة رجال متشبثين بهوس احترام مبادئ الليبراليين البورجوازيين. ومن دون شك فإن كل ما هو ثمين ونافع في هذه المبادئ، مثل كل ما هو جيد ومطلوب ومرغوب، يجب تحقيقه في نهاية المطاف بواسطة الطبقة العاملة المنصورة؛ لكن في أثناء الحقبة الثورية يعد الانشغال بمثل هذه المثل دليلًا على الافتقار إلى الجدية.

وبالطبع تراجع بليخانوف، الذي تربى على التراث الإنساني والليبرالي وتأثر به، عن هذا الموقف في ما بعد. أما مزيج الاعتقاد الطوباوي، والتجاهل الهمجي للأخلاق المتحضرة فثبت أنه في النهاية مثير للاشمئزاز إلى حد لا يطيقه رجل أمضى الجزء الأكبر من حياته المتحضرة والمنتجة بين العمال الغربيين وقادتهم. وعلى شاكلة الأغلبية الساحقة من الديمقراطيين الاشتراكيين، مثل ماركس وإنغلز، منعته نشأته الأوروبية المؤثرة من محاولة تحقيق سياسة تنطلق، حسب تعبير شيغاليف في رواية ديستويفسكي «الشياطين»، «من حرية غير محدودة و[تصل] إلى استبداد غير محدود»[2]. لكن لينين (مثل بوسادوفسكي ذاته) قبل المقدمات، ولأنه دفع منطقيًا إلى استنتاجات أثارت اشمئزاز معظم زملائه، قبلها بسهولة ودون ارتياب واضح أو إحساس بتأنيب الضمير. وربما

---

(١) «إن أمن الثورة هو القانون الأسمى».
Ibid., p. 182. The erroneous 'revolutiae', which appears in Plekhanov's notes, and in the 1903 and 1932 volumes cited in the previous note, has been replaced by the correct 'revolutionis' in the 1959 edition: see 1932 ed., p. 182, note Ed.

(٢) انظر: Dostoevsky, *The Devils*, part 2, chapter 7, section 2.

بقيت افتراضاته بمعنى من المعاني مماثلة لافتراضات العقلانيين المتفائلين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: الإكراه، العنف، الإعدامات، الكبح الكلي للاختلافات الفردية، حكم أقلية صغيرة نصبت نفسها عمليًا، كانت جميعها ضرورية في الحقبة الانتقالية فقط، طالما وجد عدو قوي يجب تدميره. ضرورية فقط من أجل أن تتمكن أغلبية البشر، ما إن تتحرر من استغلال المخادعين للحمقى، واستغلال المخادعين الأقوى للمخادعين الأضعف، من التطور - بعد أن تحررت من قيود الجهل أو الكسل أو الرذيلة، لتحقق في النهاية إلى أقصى درجة الإمكانات الغنية اللامحدودة للطبيعة البشرية. ربما تربط هذا الحلم روابط بأحلام ديدرو أو سان سيمون أو كروبوتكين، لكن ما ميزه بوصفه شيئًا جديدًا نسبيًا هو الافتراض المتعلق بالوسائل المطلوبة لترجمته إلى واقع. وكان الافتراض مختلفًا تمامًا عن البرنامج العملي الذي وضعه الاشتراكيون الغربيون الأكثر «نشاطًا» والأقل «ثورية» قرب نهاية القرن التاسع عشر، مع أنه متعلق بالأساليب فقط على ما يبدو، ومستمد من بابوف أو بلانكوي أو تكاشيف أو ثوار الكومونة الفرنسيين - أو على الأرجح من كتابات ماركس نفسها بين عامي ١٨٤٧-١٩٥١. كان الاختلاف حاسم الأهمية وميز ولادة عصر جديد.

ما طالب به لينين كان سلطة غير محدودة لهيئة صغيرة من الثوريين المحترفين، يدربون حصرًا من أجل غرض واحد، وينخرطون باستمرار في السعي إليه عبر كل وسيلة في متناولهم. وكان ذلك ضروريًا نظرًا لعدم فعالية الأساليب الديمقراطية، وفشل محاولات الإصلاحيين والثوار السابقين للحث والوعظ والإرشاد؛ ويعود السبب في ذلك إلى حقيقة أنها ارتكزت على سيكولوجيا خاطئة وسوسيولوجيا مغلوطة ونظرية زائفة للتاريخ - أي الافتراض بأن البشر فعلوا ما فعلوا جراء معتقدات واعية يمكن تغييرها بالحجة. فإذا لم يفعل ماركس شيئًا، فقد أظهر بالتأكيد أن هذه المعتقدات والمثل مجرد «تعبيرات» عن وضع طبقات البشر المحددة اجتماعيًا واقتصاديًا، التي يجب أن ينتمي إليها كل فرد. لقد تدفقت معتقدات الإنسان، إذا أصاب ماركس وإنغلز، من وضع طبقته، ولا يمكن تغييرها -على الأقل في ما يتعلق بجماهير البشر- دون تغيير ذلك الوضع.

ولذلك، فإن المهمة المناسبة للثوري هي تغيير الوضع «الموضوعي»، أي إعداد الطبقة من أجل مهمتها التاريخية المتمثلة في إسقاط الطبقة المهيمنة إلى الآن.

تقدم لينين خطوة إضافية. فقد تصرف كأنه لا يكتفي بالاعتقاد أن من العبث التحدث والجدال مع أشخاص منعتهم المصلحة الطبقية من فهم حقائق الماركسية وتطبيقها وحسب، بل إن جهل جماهير البروليتاريا نفسها بلغ حدًا يمنعها من فهم الدور الذي دعاها التاريخ إلى الاضطلاع به. ورأى أن الخيار يكمن بين التعليم، أي حث وتحفيز جيش المحرومين من «الروح النقدية» (التي يمكن أن توقظهم فكريًا، لكن قد تؤدي إلى قدر واسع من النقاش والجدل يشابه ذلك الذي قسم المفكرين وأضعفهم)، وبيّن تحويلهم إلى قوة مذعنة تجمع معًا بواسطة انضباط عسكري ومجموعة من الصيغ المكررة إلى الأبد (على الأقل بقوة الهذر الوطني الذي استخدمه النظام القيصري) للحجر على الفكر المستقل. وإذا كان من الضروري اتخاذ خيار، فمن اللامسؤولية التشديد على الأول باسم مبدأ تجريدي مثل الديمقراطية أو التنوير. والمهم هو إيجاد وضع تطور فيه الموارد البشرية وفقًا لنمط عقلاني رشيد. إذ تتغلب لدى البشر دوافع الحلول اللاعقلانية على الحلول العقلانية. والجماهير على درجة من الغباء والعمى تحول دون السماح لها بالاستمرار في المسير نحو وجهة من اختيارها. لقد أخطأ تولستوي والشعبويون خطأ ذريعًا: ليس لدى العامل الزراعي البسيط حقائق عميقة، ولا أسلوب حياتي ثمين يمنحه؛ وهو يشكل مع عامل المدينة والجندي البسيط جماعة من الأقنان يعيشون في فقر مدقع وظروف مزرية، يحاصرهم نظام يدفعهم إلى قتل القن لأخيه؛ ولا يمكن إنقاذهم إلا بجعلهم يخضعون بطريقة لا تعرف الرحمة لأوامر قادة اكتسبوا القدرة على معرفة كيفية تنظيم العبيد المحررين ليعيشوا في نظام عقلاني مخطط.

كان لينين نفسه من جوانب معينة طوباويًا إلى حد غير عادي. بدأ بالاعتقاد المساواتي الذي يشير إلى أن التعليم/ التثقيف مع التنظيم الاقتصادي العقلاني، يمكّن أي إنسان في نهاية المطاف من أداء أي مهمة بكفاءة وفعالية. لكن ممارسته شابهت إلى حد عجيب ممارسة الرجعيين اللاعقلانيين الذين اعتقدوا بأن الإنسان

في كل مكان، كائن جامح وسيئ وأحمق وعنيد، ويجب كبح جماحه وتزويده بموضوعات للعبادة العمياء دون نقد أو مساءلة. ويجب القيام بذلك بواسطة عصبة من المنظمين الذين يتمتعون بوضوح الرؤية، وتعتمد أساليبهم التكتيكية -إن لم تكن مثلهم العليا- على حقائق يدركها أشخاص نخبويون -رجال مثل نيتشه، أو باريتو، أو المفكرين الفرنسيين الرجعيين المؤيدين للحكم المطلق: من دي ميستر إلى موراس، بل حتى كارل ماركس نفسه- رجال فهموا الطبيعة الحقيقية للتطور الاجتماعي، وفي ضوء اكتشافهم وجدوا أن النظرية الليبرالية للتقدم البشري غير واقعية، وهزيلة، وسخيفة، ومثيرة للشفقة. وتبين أن هوبز، لا لوك، كان على صواب في القضية المركزية، بغض النظر عن آرائه الفجة: البشر لا يسعون وراء السعادة ولا الحرية ولا العدالة، بل قبل/ وفوق كل شيء الأمن والأمان. أرسطو أيضًا كان مصيبًا: هنالك عدد ضخم من البشر هم عبيد بالطبيعة، وحين يحررون من سلاسلهم وقيودهم لا يملكون الموارد الأخلاقية والفكرية التي يواجهون بها المسؤولية المحتملة، والخيار الواسع بين البدائل؛ ومن ثم، وبعد أن يفقدوا مجموعة من الأغلال، يبحثون حتمًا عن أخرى أو يبتكروا سلاسل جديدة بأنفسهم. يستتبع ذلك أن المشرّع الثوري الحكيم، سوف ينشد، بدلًا من المسعى إلى عتق البشر من الإطار الذي يشعرون من دونه بالضياع والتشوش واليأس، وضع إطار خاص به، يتصل بالاحتياجات الجديدة للعصر الجديد التي أفرزها التغير الطبيعي أو التقني. وسوف تعتمد قيمة الإطار على الإيمان المطلق الذي تُقبل به سماته الرئيسة دون مساءلة؛ وإلا لن يمتلك ما يكفي من القوة لدعم / واحتواء الكائنات العاصية، التي تكمن فيها الفوضى وتدمير الذات، وتسعى إلى الخلاص به. الإطار هو نظام المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، تلك «الأساطير»، والعقائد الدوغمائية، والمثل العليا، وتصنيفات الفكر واللغة، وحالات الشعور، وموازين القيم، والمواقف والعادات التي تحظى بـ«الموافقة الاجتماعية» (يدعوها ماركس «البنية الفوقية») وتجسد التمثيلات «العقلانية» و«السامية» والرمزية، التي تدفع البشر إلى العمل بطريقة منظمة، وتمنع الفوضى، وتحقق وظيفة الدولة الهوبزية. ولا يعد هذا الرأي الذي يلهم الأساليب التكتيكية لليعاقبة، وليس بالطبع العقائد اليعقوبية أو الشيوعية، بعيدًا

جدًا عن الأحجية المركزية الغامضة والمجهولة التي وضعها دي ميستر – السلطة الغيبية الخارقة للطبيعة التي يمكن أن يحكم الحكام باسمها رعيتهم ويكبحون نزعاتهم الجامحة، وفوق كل شيء نزعتهم إلى طرح العديد من الأسئلة، ووضع العديد من القواعد والأنظمة الراسخة موضع التشكيك والمساءلة. لا يمكن السماح بشيء يضعف ولو حتى بقدر قليل ذلك الإحساس بالموثوقية والأمان الذي يوفره الإطار. ومن ثم، لا يمكن (وفقًا لهذا الرأي) إلا لمؤسس المجتمع الحر الجديد السيطرة على كل ما يهدد بتبديد الطاقة البشرية أو إبطاء الطاحونة المستمرة في العمل، التي تمنع لوحدها الناس من التوقف لارتكاب أي عمل انتحاري من أعمال الحماقة، وتحميهم لوحدها من الحرية الزائدة، وغياب الضوابط، والفراغ الذي يبغضه البشر، مثلما تمقته الطبيعة.

كان هنري بيرغسون يتحدث (مقتفيًا أثر الرومانتيكيين الألمان) عن شيء يشبه ذلك حين غاير بين تدفق الحياة وبين قوى العقل النقدي التي يتعذر أن تخلق أو توحد، ولكن تفرق وتعتقل وتهلك وتفكك. أسهم فرويد أيضًا في هذا كله؛ لا في أعماله العبقرية بوصفه أعظم المطببين والمنظرين النفسيين في عصرنا، لكن بوصفه البادئ، مهما كان بريئًا، لنزعة التطبيق الخاطئ للأساليب العقلانية النفسية والاجتماعية على أيدي أصحاب النوايا الحسنة ممن يعانون التشوش الذهني والمشعوذين والأنبياء المزيفين من المشارب كلها. وعبر ترويج النسخ المبالغة من الرأي القائل إن الأسباب الحقيقية وراء معتقدات البشر مختلفة جدًا في أغلب الحالات عما يظنون، نظرًا لأنها ناتجة عن أحداث وعمليات لا يدركونها أو على الأقل لا يسعون إلى إدراكها، ساعد هؤلاء المفكرون البارزون، وإن بصورة لاواعية أحيانًا، على زعزعة الركائز العقلانية التي استمدت منها عقائدهم قوتها المنطقية. لأن خطوة صغيرة تفصل ذلك كله عن الرأي القائل إن ما جعل البشر في حالة دائمة من الرضا والقناعة لم يكن –كما افترضوا– اكتشاف حلول للمسائل التي حيرتهم، بل بعض العمليات، الطبيعية أو الاصطناعية، التي جعلت المشكلات تختفي تمامًا. اختفت لأن «منابعها» النفسية تشتت أو جفت، لتترك خلفها تلك الأسئلة التي تتطلب قدرًا أقل من الجهد ولا تحتاج حلولها إلى موارد تتجاوز قوة المريض.

هذه النزعة من عدم التساهل مع الذين يعانون القلق والحيرة، التي تؤسس معظم فكر اليمين التقليدي المناهض للعقلانية، وكان يجب أن تؤثر في اليسار، جديدة في الواقع. ولا ريب في هذا أن التغيير في الموقف تجاه وظيفة الفكر وقيمته هو الذي يعد أفضل إشارة دالة على الفجوة السحيقة التي تفصل القرن العشرين عن القرن التاسع عشر.

- ٥ -

النقطة المركزية التي أود توكيدها هي: في أثناء قرون التاريخ المدون كلها، سبق افتراض مسار للمسعى الفكري، وغرض التعليم، ومادة المجادلات الخلافية حول الحقيقة أو قيمة الأفكار، وجود بعض الأسئلة الحاسمة، التي حظيت الإجابات عنها بأهمية كبرى. ما مدى صحة مختلف مزاعم تقديم أفضل الطرق للوصول إلى المعرفة والحقيقة التي أطلقتها فروع معرفية عظيمة ومشهورة مثل الميتافيزيقيا، والأخلاق، واللاهوت، وعلوم الطبيعة والإنسان؟ ما هي الحياة الصائبة التي يجب على الإنسان أن يعيشها وكيف تكتشف؟ هل الله موجود، وهل يمكن معرفة مشيئته أو حتى تقديرها واستنتاجها؟ هل يوجد للكون، ولاسيما للحياة الإنسانية، غرض مقصود؟ وفي هذه الحالة، من هو الذي تحقق غرضه؟ كيف يشرع المرء في الإجابة عن هذه الأسئلة؟ هل تشبه، أو تختلف عن، الأسئلة التي وفرت لها العلوم أو الحكم المنطقي السليم إجابات شافية ومرضية ومقبولة عمومًا؟ وإلا، هل كان من المنطقي طرحها أصلًا.

مثلما هي الحال في الميتافيزيقيا والأخلاق، كذلك في السياسة أيضًا. تهتم المشكلة السياسية مثلًا بمعرفة السبب الذي يجعل أي فرد أو أفراد يطيعون غيرهم من الأفراد أو مجموعات من الأفراد. إن جميع المبادئ والعقائد الكلاسيكية التي تتصدى للموضوعات المألوفة المتعلقة بالحرية والسلطة، والسيادة والحقوق الطبيعية، وغايات الدولة وغايات الفرد، والإرادة العامة وحقوق الأقليات، والعلمانية، والثيوقراطية، والوظيفية، والمركزية –تُعد كلها طرقًا مختلفة لمحاولة صياغة مناهج يمكن وفقًا لمصطلحاتها الإجابة عن هذا

السؤال الجوهري بطريقة متسقة ومنسجمة مع المعتقدات الأخرى والنظرة العامة للباحث المستقصي وجيله. اندلعت نزاعات كبرى وأحيانًا مهلكة على الأساليب التقنية المناسبة للإجابة عن مثل هذه الأسئلة. سعى بعضهم إلى العثور على الإجابات في الكتب المقدسة، وبحث بعضهم الآخر في الإلهام الشخصي المباشر، وغيرهم في الرؤية الميتافيزيقية، أو في مقولات الحكماء المعصومين أو في المنظومات التأملية أو الاستقصاءات التجريبية المتعبة. وحظيت الأسئلة بأهمية حيوية لممارسة أساليب العيش في الحياة، كان هنالك بالطبع عدد من المشككين في كل جيل أشاروا إلى عدم وجود إجابات نهائية، وأن الحلول التي قدمت حتى ذلك الحين اعتمدت على عوامل متغيرة مثل المناخ الذي عاش فيه المنظّر حياته، أو ظرفه –أو ظرف زملائه- الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، أو أنواع الاهتمامات الفكرية التي تشغله (أو تشغلهم). لكن جرى التعامل مع هؤلاء المشككين عادة بوصفهم طائشين عابثين ومن ثم يفتقدون الأهمية، أو مزعجين أو حتى خطرين؛ وفي أوقات الاضطراب وعدم الاستقرار تعرضوا للمضايقة والاضطهاد. لكن حتى هم –حتى سيكستوس إمبيريكوس، أو مونتين، أو هيوم- لم يشككوا فعلًا بأهمية الأسئلة ذاتها، بل باحتمال الحصول على حلول نهائية ومطلقة.

تُرك الأمر إلى القرن العشرين للقيام بعمل أكثر حسمًا وحزمًا. إذ تبين للمرة الأولى الآن أن الطريقة الأكثر فعالية وكفاءة في التصدي للأسئلة، ولاسيما تلك القضايا المتكررة التي حيرت، وكثيرًا ما برّحت، العقول الأصيلة والنزيهة والصادقة في كل جيل، لا تتم عبر استخدام أدوات العقل، فضلًا عن تلك التي تتصف بأكثر الطاقات غموضًا وتدعى «الرؤية» أو «الحدس»، بل بإلغاء الأسئلة نفسها. ولا تعتمد هذه الطريقة على إزالتها بالوسائل العقلانية –بإثبات أنها مؤسسة مثلًا على خطأ فكري أو خلط لفظي أو جهل بالحقائق- لأن الإثبات سيفترض بدوره الحاجة إلى أساليب عقلانية للحجة الفلسفية أو السيكولوجية. بدلًا من ذلك تعتمد على تعامل الباحث المستقصي مع تلك المشكلات التي تبدو فائقة الأهمية ويتعذر حلها تمامًا، بأسلوب يجعلها تختفي من وعيه مثل

الأحلام المزعجة بحيث لا تقلقه مجددًا. لا تتألف الطريقة من تطوير المضامين المنطقية وتوضيح المعنى الدلالي للمشكلة، وسياقها أو صلتها بالواقع وأصلها -ورؤية ماذا «تمثل»- بل من تعديل النظرة التي جعلتها تبرز في المقام الأول. إن الأسئلة التي يتعذر إنتاج أسلوب تقني جاهز لحلها بسهولة يسهل تصنيفها في فئة الهواجس المسيطرة التي يجب أن يشفى منها المريض. ومن ثم، إذا طارد أحدهم مثلًا هاجسُ الاشتباه بأن الحرية الفردية الكاملة ليست منسجمة مع الإكراه الذي تمارسه الأغلبية في الدولة الديمقراطية، ومع ذلك يستمر في التوق إلى الديمقراطية والحرية الفردية، ربما يمكن بالمعالجة المناسبة تخليصه من هاجسه المسيطر، بحيث يختفي ولا يعاود الظهور مرة أخرى. ومن ثم يتخلص المتسائل القلق الذي يشكك بالمؤسسات السياسية من العبء الثقيل على كاهله ويتحرر لأداء المهمات المفيدة اجتماعيًا، دون أن تعيقه التأملات المزعجة للنفس والمشتتة للذهن التي ألغيت عبر استئصال سببها.

تتمتع الطريقة ببساطة النبوغ: فهي تضمن الاتفاق على شؤون المبدأ السياسي عبر إزالة الاحتمال السيكولوجي للبدائل، التي تعتمد على، أو يعتقد أنها تعتمد على، شكل أقدم عهدًا من التنظيم الاجتماعي، حولته الثورة والنظام الاجتماعي الجديد إلى صيغة مهملة وعتيقة. في الحقيقة، هكذا تابعت الدول الشيوعية والفاشية -وجميع المجتمعات شبه/ ونصف التوتاليتارية والعقائد الدينية والعلمانية- أداء مهمة فرض الامتثال السياسي والخضوع الآيديولوجي.

ولا يتحمل عمل كارل ماركس بالتأكيد مسؤولية أكبر عن ذلك من الميول والنزعات الأخرى في عصرنا الحالي. كان ماركس منظرًا اجتماعيًا نمطيًا من منظري القرن التاسع عشر، مثله مثل ميل أو كومت أو باكل. وكانت سياسة التكييف النفسي المتعمد غريبة عنه كما كانت غريبة عنهم. وأعتقد أن كثيرًا من الأسئلة التي أثارها سابقوه أصيلة وحقيقية فعلًا، وأنه وجد الإجابة عنها. كما دعم الحلول بالحجج التي افترض أنها تتوافق مع أفضل المبادئ العلمية والفلسفية السائدة في عصره. أما هل كانت نظرته في الحقيقة علمية والحلول التي وجدها معقولة كما زعم، فتلك مسألة أخرى. المهم أنه أدرك أصالة وصدق

الأسئلة التي حاول الإجابة عنها، وقدم نظرية تزعم أنها علمية بالمعنى المقبول للكلمة؛ ومن ثم ألقى مزيدًا من الضوء (وبعض العتمة) على كثير من المشكلات المحيرة، وأجرى كثيرًا من عمليات إعادة التقييم والتفسير المثمرة (والعقيمة).

لكن ممارسة الدول الشيوعية، والدول الفاشية على وجه الخصوص (لأنها، من المنظور المنطقي، تنكر وتدين علنًا قيمة الأسلوب العقلاني في الأسئلة والأجوبة) لم تتمثل في تدريب القوى النقدية أو الباحثة عن الحلول لدى مواطنيها، ولا تطوير أي قدرة فيهم على الرؤى الثاقبة أو الحدوس البدهية التي يرجح أن تكشف الحقيقة. بل تتألف من شيء كان أي مفكر يحترم العلم من مفكري القرن التاسع عشر سينظر إليه نظرة رعب حقيقي –تدريب الأفراد الذين لا تزعجهم الأسئلة، التي تعرض عند طرحها ومناقشتها استقرار النظام للخطر؛ وبناء وتفصيل إطار قوي للمؤسسات، «الأساطير»، عادات الحياة والفكر التي يقصد منها الحفاظ عليه من الصدمات المفاجئة أو التفسخ البطيء. هذه هي الحيثية الفكرية التي رعت نهوض الآيديولوجيات التوتاليتارية –مادة النصوص الهجائية المرعبة لجورج أورويل وألدوس هكسلي- الحالة الذهنية التي تظهر فيها أسئلة مزعجة ومقلقة على شكل تشوش واضطراب ذهني، تؤذي الصحة النفسية والعقلية للأفراد، وصحة المجتمعات أيضًا حين تناقش على نطاق أوسع. ينظر هذا الموقف، الذي يبتعد كثيرًا عن ماركس أو فرويد، إلى الصراع الداخلي كله بوصفه شرًا مستطيرًا، أو في أفضل الأحوال، شكلًا من أشكال إحباط الذات العبثي؛ ويعد الاحتكاك، والصدامات الأخلاقية أو العاطفية أو الفكرية، والنوع المحدد من الاضطراب الذهني الحاد الذي يرتقي إلى حالة من التبريح والألم التي انبثقت منها جميع الأعمال العظيمة للفكر الإنساني والمخيلة البشرية، مجرد أمراض مدمرة – أنواع من العصاب، والذهان، والخلل العقلي، تتطلب فعلًا عونًا من الطب النفسي؛ وفوق كل شيء يراها انحرافات خطرة عن ذلك الخط الذي يجب على الأفراد والمجتمعات التشبث به إذا أرادت السير قدمًا إلى حالة من التوازن المنظم، المتميز بالقناعة والرضا والاطمئنان، والمستمر إلى الأبد من دون معاناة أو ألم.

يُعد هذا بالفعل مفهومًا واسع النطاق والأثر، وأحيانًا أكثر قوة من تشاؤم أو تشكك مفكرين من أمثال أرسطو أو ميستر أو سويفت أو كارلايل، الذين نظروا إلى أغلبية البشر بوصفهم حمقى يتعذر تغييرهم، أو أشرارًا يستحيل إصلاحهم، ولذلك انشغلوا بكيفية جعل العالم مكانًا آمنًا للأقلية الاستثنائية والمتنورة والمتفوقة من الأفراد. لأن نظرتهم تقبل على الأقل حقيقة وجود المشكلات المؤلمة، وتنكر قدرة الأغلبية على حلها؛ بينما ينظر الموقف الأكثر راديكالية إلى الحيرة الفكرية بوصفها ناجمة إما عن مشكلة تقنية يجب حلها عبر السياسة العملية، أو حالة عصاب يجب علاجها، أي يجب أن تختفي؛ دون أي أثر إن أمكن. أدى ذلك إلى ظهور مفهوم جديد للحقيقة والمثل الحيادية عمومًا، التي استعصت على الأفهام في القرون الماضية. ويعني تبنيه الاعتقاد بضرورة إعادة تعريف كلمات مثل «صحيح» أو «صائب» أو «حر»، والمفاهيم التي تشير إليها، خارج المجال التقني الصرف (حيث لا يسأل المرء إلا عن الوسائل الأكثر كفاءة نحو هذه الغاية العملية أو تلك)، في إطار النشاط الوحيد المدرك بأنه ثمين ومفيد، أي تنظيم المجتمع باعتباره آلة تعمل بسلاسة وتوفر الاحتياجات الضرورية لبقاء أفراده. وسوف تعبر الكلمات والأفكار في مثل هذا المجتمع عن نظرة المواطنين، الذين جرى تكييفهم وتعديلهم بحيث لا يحدث سوى أقل قدر ممكن من الاحتكاك بين/ وضمن الأفراد، لتركهم أحرارًا في الاستخدام «الأمثل» للموارد المتاحة لهم.

هذا هو في الحقيقة كابوس ديستويفسكي النفعي. لقد اكتشف الليبراليون الإنسانيون، في معرض مساعيهم لتحقيق الرفاه الاجتماعي، وسخطهم العميق على القسوة والظلم والعجز، أن الأسلوب السليم الوحيد لمنع هذه الشرور لا يكون بتوفير أوسع الفرص للتفكير الحر أو التطور العاطفي –فمن ذا الذي يعرف إلى أين يفضي ذلك؟- بل بإلغاء الدوافع إلى المسعى وراء هذه الغايات الخطرة، عبر كبح أي ميول يرجح أن تؤدي إلى النقد، والسخط، والأشكال غير المنظمة للحياة. لن أحاول هنا اقتفاء كيفية حدوث ذلك تاريخيًا. ولا ريب

في أن القصة يجب أن تشمل في إحدى المراحل حقيقة أن مجرد التفاوت في الإيقاع والمدى بين التطور التقني والتغير الاجتماعي، إلى جانب حقيقة تعذر ضمان التناغم بينهما -على الرغم من الآمال المتفائلة لآدم سميث- بل تصادمهما في الواقع مرارًا وتكرارًا، أدت إلى تفجر أزمات اقتصادية مدمرة تعذر تفاديها على ما يبدو. ترافق ذلك كله مع كوارث اجتماعية وسياسية وأخلاقية لم يتمكن الإطار العام -أنماط السلوك والعادات والنظرة الشاملة واللغة، أي «البنية الفوقية الآيديولوجية» للضحايا- من تفاديها. كانت النتيجة فقدان الإيمان بالأنشطة السياسية والمثل القائمة، ورغبة يائسة في العيش في عالم يكون، مهما كان كثيبًا ومسطحًا، آمنًا على أي حال من تكرار مثل هذه الكوارث. هنالك عامل تمثل في وجود إحساس متعاظم بغياب المعنى بدرجة أو بأخرى عن صيحات الحرب القديمة هذه: الحرية أو المساواة أو الحضارة أو الحقيقة، لأن تطبيقها على المشهد المحيط ما عاد مفهومًا كما كانت الحال في القرن التاسع عشر.

وإلى جانب هذا التطور، تبدى نوع من الإحجام عن مواجهته في أغلبية الحالات. لكن لم يتم التخلي عن العبارات التي كانت مقدسة ذات مرة. فقد استعملت -بعد تعريتها من قيمتها الأصلية- لتغطية الأفكار المختلفة، وأحيانًا المتعارضة والمتناقضة، للمبادئ الأخلاقية الجديدة، التي بدت من منظور منظومة القيم القديمة مجردة من المبادئ ووحشية. وحدهم الفاشست لم يكلفوا أنفسهم عناء التظاهر بالاحتفاظ بالرموز القديمة، وبينما تشبث المعارضون للتغيير السياسي وممثلو الأشكال المطلقة العنان للشركات الكبرى الحديثة بأسلوب نصف متشكك، وشبه آمل، بتعابير مثل «حرية» أو «ديمقراطية»، رفضها الفاشست صراحة بإشارات مسرحية تعبر عن الاحتقار والكراهية، وصبوا عليها ازدراءهم باعتبارها القشور الرثة للمثل التي تعفنت منذ عهد بعيد. لكن على الرغم من الاختلافات في السياسة المتعلقة باستعمال رموز محددة، إلا أن هناك تشابهًا جوهريًا بين جميع تنويعات الموقف السياسي الجديد.

سوف يرى المراقبون في القرن العشرين دون شك أوجه التشابه في النمط بسهولة أكبر مما نستطيعه، نحن المشاركين[1]. وسوف يميزونها بصورة طبيعية وواضحة عن الماضي المباشر -تلك الحديقة المنعزلة للقرن التاسع عشر التي ما يزال يعيش فيها اليوم على ما يبدو كثير من كتّاب التاريخ والصحافة والعناوين السياسية- مثلما نميز نمو القومية الرومانتيكية أو الوضعانية الساذجة عن نمو الاستبداد المتنور أو الجمهوريات العريقة. ومع ذلك، حتى نحن الذين نعيش فيه يمكن أن نميز شيئًا جديدًا في عصرنا. وندرك نمو سمات مشتركة جديدة لمجالات مختلفة اختلافًا كبيرًا. إذ يمكن أن نرى، من ناحية، تقدم المصالح السياسية وخضوعها الواعي للمصالح الاجتماعية والاقتصادية. أما أكثر الأعراض وضوحًا لهذا الخضوع فهو تعريف الهوية المفتوح والتضامن الواعي بين الأفراد بوصفهم من الرأسماليين أو العمال؛ وهذا يخترق، مع أنه نادرًا ما يضعف، الولاءات الوطنية والدينية. من ناحية أخرى، نقابل اعتقادًا مفاده أن الحرية السياسية عديمة الجدوى من دون القوة الاقتصادية اللازمة لاستخدامها، ونجد من ثم إنكارًا ضمنيًا أو ظاهرًا للافتراض المناقض الذي يقول إن الفرصة الاقتصادية لا تفيد إلا الأحرار سياسيًا. وهذا بدوره يحمل معه قبولًا مضمرًا بافتراض أن مسؤوليات الدولة تجاه مواطنيها يجب أن (وسوف) تزداد لا أن تنقص، وتلك قضية تعد من المسلمات اليوم بين رجال الفكر والأفراد على السواء، ودون مساءلة في أوروبا أكثر من الولايات المتحدة، لكنها تقبل حتى هناك إلى درجة تبدو فيها طوباوية قبل ثلاثين سنة لا خمسين. هذا التحول العميق، مع مكاسبه المادية الحقيقية، والنمو الحقيقي في المساواة الاجتماعية حتى في المجتمعات التي تتمتع بأقل قدر من الليبرالية، يترافق بشيء يشكّل الوجه الآخر من الميدالية – إلغاء، أو في أفضل الحالات، رفض قوي لتلك النزعات نحو الاستقصاء الحر والإبداع الحر، حيث لا يمكن لأي منهما، من دون أن يفقد طبيعته، البقاء ممتثلًا للقانون وملتزمًا به حسبما يتطلب القرن العشرون. قبل قرن من الزمان سأل أوغست كومت: لماذا يجب السماح للحرية بل حتى

(١) ١٩٥٠.

تشجيعها في الأخلاق أو العلوم الاجتماعية، إذا لم يكن ثمة طلب على حرية الاختلاف في الرياضيات؟[1]. وفي الحقيقة، إذا كان إيجاد «أفضل» الأنماط الممكنة في السلوك (وفي الفكر والشعور) لدى الأفراد أو مجتمعات بأكملها هو الهدف الرئيس للعمل الاجتماعي والفردي، فإن حجة كومت لا تدحض. لكن المدى الذي يصل إليه هذا الحق في تجاهل قوى النظام والتقاليد، وحتى «أفضل» الأهداف المقبولة عند عامة الناس للعمل، هو الذي يشكل مجد تلك الثقافة البورجوازية التي بلغت أوجها في القرن التاسع عشر، وبدأنا الآن فقط نشهد بداية نهايتها.

- ٦ -

يُعد الموقف الجديد، المرتكز على سياسة تقليص حدة النزاع والصراع والبؤس عبر إضعاف الملكات القادرة على التسبب بها، معاديًا بالطبيعة، أو مشككًا على الأقل بالفضول النزيه (الذي قد ينتهي المطاف به في أي مكان)، وينظر إلى ممارسة جميع أنواع الفنون غير المفيدة بوضوح للمجتمع باعتبارها من أشكال الطيش الاجتماعي العابث في أفضل الحالات. لأن الانشغال بمثل هذه الأمور، حين لا تكون مهددة وخطرة، فهي وفقًا لهذا الرأي مزعجة ومضيعة للوقت وفي غير محلها، عبث سخيف، تبديد أو تشتيت للطاقة، التي يصعب على أي حال مراكمتها ولذلك يجب توجيهها بكل حماس وإخلاص ودون توقف نحو مهمة بناء الكل الاجتماعي المتأقلم والمتناغم -يدعى أحيانًا «المتكامل»- والحفاظ عليه. في الحالة الذهنية هذه، من الطبيعي أن تتحول تعابير مثل «حقيقة» أو «شرف» أو «واجب» أو «جمال» إلى مجرد أسلحة

(١) انظر: [*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822): p. 53 in Auguste Comte, *Appendice général du système depolitique positive* (Paris, 1854), published as part of vol. 4 of *Système de politique positive* (Paris, 1851-4). [Mill quotes this passage in*Auguste Comte and Positivism*: vol. 10, pp. 301-2, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson and others (Toronto/London, .1963-91)]

هجومية أو دفاعية، تستخدمها دولة أو حزب في النضال من أجل إيجاد مجتمع منيع ومحصّن ضد تأثيرات تتجاوز نطاق سيطرته المباشرة. يمكن لهذه النتيجة أن تتحقق إما بالرقابة المتشددة على/ والعزل الصارم عن باقي العالم – عالم يبقى حرًا، على الأقل بمعنى أن كثيرًا من سكانه يستمرون في قول ما يريدون، وحيث الكلمات غير منظمة نسبيًا، مع جميع التبعات والعواقب غير المتوقعة ومن ثم «الخطرة» التي تتدفق منه؛ وإلا يمكن تحقيقها عبر توسيع منطقة السيطرة الصارمة إلى أن تشمل جميع المصادر المحتملة للفوضى، أي البشر كلهم. لا يمكن إلا بواحدة من هاتين الوسيلتين تحقيق حالة يمكن فيها معالجة سلوك البشر والتأثير فيه بسهولة نسبية بواسطة مختصين مؤهلين تقنيًا – مختصين بضبط النزاعات وتعديلها وترويج السلام والطمأنينة للجسم والعقل، مهندسين وغيرهم من الخبراء العلميين العاملين في خدمة المجموعة الحاكمة، معالجين نفسيين، وعلماء اجتماع، ومخططين اقتصاديين واجتماعيين..الخ. من الواضح أن هذا ليس المناخ الفكري الذي يفضل أصالة الحكم المنطقي، أو الاستقلال الأخلاقي، أو القوى غير المبتذلة للرؤية الثاقبة. إذ إن المنحى الكلي لمثل هذا النظام ينزع إلى اختزال جميع القضايا إلى مشكلات تقنية على درجة متفاوتة من التعقيد، ولاسيما مشكلة كيفية البقاء والتخلص من حالة سوء التكيف والتأقلم، وتحقيق وضع تسخر فيه طاقات الأفراد النفسية والاقتصادية لإنتاج أقصى قدر ممكن من الرضا الاجتماعي الواضح والمنسجم مع معارضة جميع التجارب التي تقع خارج نطاق النظام؛ وهذا بدوره يعتمد على قمع كل ما من شأنه أن يثير في الفرد الشك أو يؤكد ذاته ضد الخطة الوحيدة والشاملة والواضحة التي ترضي الكل.

اكتسبت هذه النزعة الحاضرة في المجتمعات المستقرة كلها –وربما جميعها دون استثناء– جراء كبت جميع التأثيرات المنافسة، شكلًا حادًا بوجه خاص في الاتحاد السوفييتي مثلًا. إذ طبقت هناك عملية إخضاع للخطة المركزية، وإلغاء للقوى المربكة، إما بالتعليم أو بالقمع، مع تلك الطاقة على الاعتقاد بالوحي المنزل من الآيديولوجيات –الإيمان بقدرة البشر وواجبهم

في ترجمة الأفكار إلى ممارسة بطريقة كلية وصارمة وفورية- التي يبدو أن المفكرين الروس من المشارب والمذاهب كلها يتفردون في التشبث بها. النمط السوفييتي واضح، وبسيط، ومستمد من الفرضيات والمقدمات «المثبتة علميًا». أما مهمة تحقيقها فيجب أن تعهد إلى المؤمنين المدربين تقنيًا الذين ينظرون إلى ما في متناولهم من البشر بوصفهم مادة طيعة إلى حد لا نهائي ويمكن تشكيلها ضمن القيود التي تكشفها العلوم. وتعد ملاحظة ستالين بأن الفنانين المبدعين هم «مهندسو أرواح البشر»[1] تعبيرًا بالغ الدقة في هذا السياق. إن حضور شيء مشابه في مختلف المجتمعات الفاشستية، مع استبدال الحدس أو الغريزة بالعلم، والتشاؤم والشك بالنفاق، واضح أيضًا للجميع. اتخذت هذه النزعة في أوروبا الغربية الشكل الأكثر اعتدالًا من انتقال التركيز بعيدًا عن الاختلاف على المبادئ السياسية (وعن النزاعات الحزبية التي انبثقت -جزئيًا على الأقل- من اختلافات حقيقية في النظرة) باتجاه اختلافات، تقنية في نهاية المطاف، على الأساليب - على أفضل الطرق لتحقيق تلك الدرجة من الحد الأدنى من الاستقرار الاقتصادي أو الاجتماعي التي تبدو من دونها الحجج المتعلقة بالمبادئ الجوهرية وغايات الحياة «تجريدية»، و«أكاديمية»، ولا علاقة لها بالاحتياجات العاجلة الآنية. ما يؤدي إلى ذلك النقص المتنامي الملحوظ في الاهتمام بالقضايا السياسية بعيدة المدى -مقابل المشكلات الاجتماعية أو الاقتصادية اليومية الراهنة- من جانب سكان القارة الأوروبية الغربية، وهو نقص أسف له بين الحين والآخر المراقبون الأمريكيون والبريطانيون، الذين نسبوه خطأً إلى نمو مشاعر الشك والتشاؤم والتحرر من أوهام المثل.

---

(١) استخدم ستالين عبارة «مهندسو أرواح البشر» في خطاب عن دور الكتاب السوفيات ألقاه في بيت ماكسيم غوركي في ٢٧ تشرين أول/ أوكتوبر ١٩٣٢، وهو مسجل في مخطوط غير منشور في أرشيف غوركي.

K. L. Zelinsky, 'Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym' ('A meeting of writers with I. V. Stalin') - and published for the first time, in English, in A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia, 39-1928* (Basingstoke and London, 1991), pp. 128-31: for this phrase see p. 131 (and, for the Russian original, 'inzhenery chelovecheskikh dush', I. V. Stalin,*Sochineniya* (Moscow, 1946-67), vol. 13, p. 410). Ed.

لا شك بأن التخلي عن القيم القديمة لمصلحة الجديدة قد يبدو برأي من بقي مخلصًا لها ومتشبثًا بها نوعًا من تجاهل الأخلاق المجرد من الضمير. وهذا خداع مضلل. ليس ثمة نقص في الإيمان، بغض النظر عن تبلد الضمير أو الشعور، بالقيم الجديدة. بل على العكس، يتشبث بها الناس بشكل لاعقلاني، ويذلك التعصب الأعمى لمذهب الشك الذي ينبثق، غالبًا، من الإفلاس الداخلي أو الرعب، الأمل مقابل الأمل بأنه يوجد هنا على الأقل ملاذ آمن، ضيق ومعتم ومنعزل، لكنه آمن. ثمة أعداد متزايدة من البشر على استعداد لشراء هذا الإحساس بالأمن والأمان حتى بثمن السماح لجوانب عديدة من الحياة بالخضوع لسيطرة أشخاص، يعملون بأسلوب منهجي، عن وعي أو دون وعي، على تضييق أفق النشاط الإنساني إلى نسب يمكن إدارتها، وترويض البشر إلى أجزاء قابلة للتجميع بصورة أسهل –قابلة للتبادل بل مسبقة الصنع– من نمط كلي. وفي وجه مثل هذه الرغبة القوية بترسيخ الاستقرار، إذ دعت الحاجة، على المستوى الأدنى –على الأرضية التي لا يمكن أن تسقط منها، ولا يمكن أن تغدر بك، أو تخذلك– تبدأ جميع المبادئ السياسية القديمة بالاختفاء، وتفقد الرموز الضعيفة للعقائد صلتها بالوقائع والحقائق الجديدة.

لا تتحرك هذه العملية بإيقاع موحد في كل مكان. في الولايات المتحدة ربما، ولأسباب اقتصادية واضحة، بقيت تأثيرات القرن التاسع عشر فاعلة بقوة أكبر مقارنة بالبلدان الأخرى. إذ تذكر القضايا والنزاعات السياسية، وموضوعات النقاش، والشخصيات المؤثلة للزعماء الديمقراطيين، بالعصر الفيكتوري في أوروبا لا بأي شيء يجري على أرض تلك القارة الآن.

كان ودرو ولسون ليبراليًا من القرن التاسع عشر بالمعنى الكامل وغير المقيد للكلمة. بينما أثارت خطة «البرنامج الجديد» وشخصية الرئيس روزفلت حماسة سياسية أكثر شبهًا بتلك التي رافقت المعارك التي دارت حول غلادستون أو لويد جورج، أو الحكومات المناهضة للأكليروس في فرنسا عند نهاية القرن، مقارنة بأي حدث معاصر فعلًا في أوروبا؛ وكان هذا المشروع الليبرالي العظيم، الذي يُعد بالتأكيد أكثر التسويات البنيوية الهادفة التي شهدها عصرنا توازنًا

بين الحرية الفردية والأمن الاقتصادي، يرتبط بعلاقة أوثق بالمثل السياسية والاقتصادية لجون ستيوارت ميل في مرحلته الإنسانية-الاشتراكية الأخيرة، من ارتباطه بالفكر اليساري في أوروبا في ثلاثينيات القرن العشرين. ويصبح الجدل الخلافي حول النظام الدولي، والأمم المتحدة ومؤسساتها الفرعية، إضافة إلى المؤسسات الأخرى التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحرب، مثل المجادلات التي دارت بعد عام ١٩١٨ حول عصبة الأمم، قابلًا للفهم في إطار المثل السياسية التي سادت في القرن التاسع عشر، ومن ثم اجتذب اهتمامًا أكبر ودل على معان أوسع في الولايات المتحدة منه في أوروبا. ربما تنصلت الولايات المتحدة من الرئيس ولسون، لكنها مستمرة في العيش في جو أخلاقي لا يختلف كثيرًا عن ذلك الذي ساد في عصر ولسون -العالم الأخلاقي للقيم الفيكتورية التي يمكن تمييزها بسهولة، لأنها بالأسود والأبيض. لقد ظلت أحداث عام ١٩١٨ تطارد الضمير الأمريكي طوال خمسة وعشرين عامًا، بينما تبدد الجو «الجليل المجيد» لعامي ١٩١٨-١٩١٩ بسرعة في أوروبا - لحظة وجيزة من الاستنارة تبدو عند التأمل بأحداث الماضي أمريكية أكثر منها أوروبية، آخر تمظهرات التراث العظيم لكن المحتضر في عالم يعيش ويعي تمامًا أنه يعيش، في بيئة جديدة، ومدرك تمامًا لاختلافاته عن ماضيه واعتراضه عليه. لم تكن القطيعة مفاجئة وكلية، ولا انعطافة درامية في مجرى الأحداث. لم تزهر بذور كثيرة زرعت في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر إلا في القرن العشرين: احتوى المناخ السياسي والأخلاقي الذي ازدهرت فيه النقابات العمالية، مثلًا، في ألمانيا أو إنكلترا أو فرنسا، المبادئ القديمة والمألوفة للحقوق والواجبات الإنسانية التي كانت من الأملاك الشائعة لجميع الأحزاب والآراء طوال السنوات الليبرالية والإنسانية والتوسعية المئة من السلام والتقدم التقاني.

لقد بقي التيار الرئيس للقرن التاسع عشر مستمرًا في الحاضر بالطبع، ولاسيما في أمريكا واسكندنافيا والكومنويلث البريطاني؛ لكنه ليس أكثر ما يميز عصرنا الحالي. فقد شهد الماضي صراعات بين الأفكار؛ في حين أن ما يميز عصرنا ليس مواجهة جملة من الأفكار جملة أخرى، بقدر ما هو موجة عارمة

من العداء للأفكار كلها. ولأن الأفكار تعد مصدرًا لكثير من القلق والإرباك، هنالك ميل إلى كبت الصراع بين المطالب الليبرالية بالحقوق السياسية الفردية والظلم الاقتصادي الواضح الذي يمكن أن ينتج عن إشباعها (وهذا يشكل مادة النقد الاشتراكي) عبر تغطية الاثنين بغطاء نظام استبدادي يلغي المساحة الحرة التي يمكن أن يحدث فيها مثل هذا الصراع. ما يعد نمطيًا ومميزًا لعصرنا حقًا مفهوم جديد للمجتمع، لا يمكن تحليل قيمه بلغة الرغبات أو المعنى الأخلاقي الذي يلهم فكرة غاياته النهائية التي تتبناها جماعة أو فرد، بل بافتراض واقعي أو دوغمائية ميتافيزيقية عن التاريخ، أو العرق، أو الشخصية الوطنية، يمكن في إطاره استنتاج الإجابة «علميًا» عن السؤال المتعلق بما هو صالح وصائب ومطلوب ومرغوب ومناسب، أو حدسها، أو التعبير عنها بهذا النوع من السلوك أو ذاك. هنالك وجهة واحدة ووحيدة تذهب إليها مجموعة معينة من الأفراد، كما يعتقد، أو تدفع إليها بواسطة قوى لا شخصية شبه خفية، مثل بنيتهم الطبقية، أو لاوعيهم الجمعي، أو أصلهم العرقي، أو الجذور الاجتماعية أو المادية «الحقيقية» لهذه «الأسطورة» «الشعبية» أو «الجماعية» أو تلك. الاتجاه قابل للتعديل والتغيير، لكن ذلك لا يتم إلا بالتلاعب بالسبب الخفي للسلوك —حيث يتمتع أولئك الذين يرغبون بالتلاعب، وفقًا لهذا الرأي، بالحرية إلى درجة محدودة لتقرير وجهتهم ووجهة الآخرين لا عبر زيادة العقلانية والحجة المنطقية، بل بامتلاك فهم متفوق لآلية السلوك الاجتماعي والمهارة اللازمة لتشكيله واستخدامه.

بهذا الأسلوب المشؤوم تحققت أخيرًا نبوءة سان سيمون حول «استبدال إدارة الأشياء بحكومة الأشخاص» (حسب تعبير إنغلز)[1] —نبوءة بدت ذات يوم شجاعة ومتفائلة. لقد عُدت القوى الكونية كلية القدرة وأبدية ومنيعة على

(١) انظر: Engels in *Anti-Duhring* (1877-8): Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlin, i956-g3), vol- P- *l95*- Cf. 'Lettres de Henri Saint-Simon à un américain', eighth letter, in *L'Industrie* (1817), vol. 1: pp. 182-91 in *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* .(Paris, 1865-78), vol. 18

التدمير. الآمال والمخاوف والصلوات لا يمكن أن تلغي وجودها، لكن بمقدور نخبة من الخبراء توجيهها والسيطرة عليها إلى حد معين. أما مهمة هؤلاء الخبراء فهي تعديل البشر لمواءمة هذه القوى وتطوير إيمان لا يتزعزع داخلهم بالنظام الجديد، دون وضع الولاء له موضع المساءلة، الأمر الذي يرسخه ويثبته بأمان وإلى الأبد. ومن ثم، يجب أن تأخذ الفروع المعرفية التقنية التي توجه القوى الطبيعية وتكيف البشر للتواؤم مع النظام الجديد، الأولوية على المساعي والأنشطة الإنسانية – الفلسفية والتاريخية والفنية. وسوف تقتصر هذه الأنشطة والمساعي في أفضل الحالات على خدمة تدعيم أو تجميل المؤسسة الجديدة. في رواية تورغنيف «آباء وأبناء»، وصل البطل بازاروف، المادي الساذج، والعالم «العدمي»، إلى مرحلة النضج وتحقيق الذات أخيرًا، مثلما شعر سان سيمون وتلميذه كومت الأكثر ابتذالًا على الدوام، لكن لأسباب مختلفة تمامًا عن تلك التي بدت معقولة قبل قرن من الزمان. لقد استند إيمان بازاروف إلى الزعم بأن تشريح الضفادع أكثر أهمية من الشعر لأنه يؤدي إلى الحقيقة، بينما لا يفضي إليها شعر بوشكين.

الدافع المهيمن اليوم أكثر تدميرًا: التشريح متفوق على الفن لأنه لا يولد غايات مستقلة للحياة، ولا يوفر تجارب تمثل معايير مستقلة للخير أو الشر، للحقيقة أو الكذب، ولذلك فهي عرضة للصدام مع المعتقد القويم الذي ابتكرناه بوصفه المتراس الحصين الوحيد القادر على الحفاظ علينا وحمايتنا من مشاعر الشك واليأس وأهوال عدم التوافق والتكيف. ومعاناة ذلك عاطفيًا أو فكريًا هي نوع من المرض، لن ينفع في علاجه شيء سوى إلغاء البدائل التي تكون على درجة متساوية من التوازن تقريبًا بحيث يكون الاختيار بينها ممكنًا، أو يبدو على الأقل ممكنًا.

هذا هو بالطبع موقف «المفتش الكبير» في رواية دوستويفسكي «الأخوة كارامازوف»: قال إن أكثر ما يخشاه الناس هو حرية الاختيار، وأن يتركوا لوحدهم ليتلمسوا طريقهم في العتمة؛ بينما جعلتهم الكنيسة، عبر رفع المسؤولية عن كواهلهم، عبيدًا مستعدين وممتنين وسعداء. مثل «المفتش الكبير» التنظيم

الدوغمائي لحياة الروح: بينما كان بازاروف نقيضه النظري – الاستقصاء العلمي الحر، مواجهة الحقائق «الصارخة»، قبول الحقيقة مهما كانت وحشية أو مزعجة. وعبر مفارقة تاريخية ساخرة (متوقعة من دوستويفسكي)، شكلا معًا عصبة، حلفًا، وكثيرًا ما يصعب التمييز بينهما اليوم. عجز حمار بوريدان، كما أُبلغنا، عن الاختيار بين حزمة من الشعير ودلو من الماء، على بعد مسافة واحدة منه، فنفق من الجوع والعطش. ولتفادي هذا المصير، فإن العلاج الوحيد هو الطاعة العمياء والإيمان الأعمى. ولا يهم كثيرًا هل يكون الملاذ إيمانًا دينيًا دوغمائيًا، أو إيمانيًا دوغمائيًا بالعلوم الاجتماعية أو الطبيعية: فمن دون مثل هذه الطاعة والإيمان تنعدم الثقة ويغيب الأمل، ويتلاشى الشكل المتفائل، «البنّاء»، «الإيجابي» من الحياة. وحقيقة أن أتباع أولئك الذين كانوا أول من فضح توثين الأفكار وتجميدها في مؤسسات قمعية –فورييه، فيورباخ، ماركس– هم أكثر المؤيدين ضراوة للأشكال الجديدة من «التشييء والتجسيد»، و«التجريد من السمات الإنسانية»، هي في الواقع مفارقة تاريخية.

- ٧ -

يمكن العثور على واحد من أكثر الأعراض سحرًا وفتنة وإثارة للقلق في هذه النزعة في سياسة المؤسسات الخيرية الكبرى في الغرب. وأكثر الانتقادات الموجهة إلى هذه المؤسسات تكرارًا من المراقبين الأوروبيين والأمريكيين هو غلو أهدافها في النفعية الفظة: بدلًا من السعي إلى دعم البحث عن الحقيقة أو النشاط الإبداعي بحد ذاته (الأبحاث الأساسية مثلًا أو الأنشطة الفنية)، تكرس جهدها لإدخال التحسينات المباشرة والفورية على الحياة الإنسانية كما تدرك بتعابير مادية فظة – الرفاه المادي، حلول للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية على المدى القريب، تصنيع وسائل وقائية ضد الآراء «غير المرغوبة» سياسيًا.. إلخ. لكن هذه التهم تبدو لي مفهومة على نحو خاطئ. إذ إن جهد الهيئات المشهورة والسخية المنخرطة في هذا النوع من النشاط يرتكز، حسب قناعتي، على رغبة حقيقية ونزيهة في خدمة أعمق مصالح البشر، لا مجرد احتياجاتهم المادية، لكن هذه المصالح برمتها تدرك بكليتها تقريبًا بتعابير علاجية: توتر

(داخل/ وبين أفراد أو جماعات أو أمم) يجب التحرر منه، جراح، نزاعات، هواجس مسيطرة، «رهابات مرضية»، مخاوف، حالات شاذة نفسية ونفسية- جسدية من الأنواع كافة تتطلب عون معالجين مختصين - أطباء، اقتصاديين، عاملين في مجال الخدمة الاجتماعية، فرق من العاملين في التشخيص أو مهندسين أو غيرهم من معلمي مهنة مساعدة المرضى والمصابين بالارتباك والحيرة- مصادر فردية وجماعية للحكمة العملية من الأنواع كلها.

يعتمد مدى نفع هذه السياسات بالطبع على درجة هذه المعاناة وإمكانية معالجتها بالعلوم التطبيقية -مرض جسدي أو نفسي حقيقي، فقر، ظلم اجتماعي أو اقتصادي، ظروف مزرية، بؤس، قمع، يمكن للأشخاص والمال، والمختصين والمعدات علاجها أو تخفيف حدتها- ويصبح دعمها المنظم مصدر نفع أخلاقي ومعنوي عظيم لعصر معين وبلد محدد. لكن الوجه المقابل لهذه العملة هو الميل -الذي يصعب تجنبه، لكنه كارثي- نحو استيعاب وتمثل احتياجات البشر الأساسية ثم تحويلها إلى تلك التي يمكن تلبيتها بواسطة هذه الأساليب: اختزال جميع الأسئلة والطموحات إلى حالات تشويش وتشتت يمكن للخبير إصلاحها. بعضهم يؤمن بالإكراه، وغيرهم بأساليب أكثر اعتدالًا، لكن فكرة الاحتياجات الإنسانية برمتها، كتلك التي يتطلبها نزلاء سجن أو إصلاحية أو مدرسة أو مستشفى، مهما اعتنقت بإخلاص، تظل رأيًا كئيبًا ومزيفًا ومنحطًا في نهاية المطاف، ويعتمد على إنكار الطبيعة العقلانية والإنتاجية لجميع البشر أو أغلبيتهم. أما مقاومته، على شكل هجمات على «المادية» الأمريكية (حين تنبثق من شكل حقيقي ولكن ساذج وفج غالبًا من المثالية الغيرية) أو على التعصب الشيوعي أو القومي (حين تكون على الأغلب سعيًا أسيء فهمه ومغاليًا في البراغماتية وراء الانعتاق البشري)، فمستمدة من إدراك غامض بأن هاتين النزعتين -المنبثقتين من جذر مشترك- تعاديان تطور البشر بوصفهم كائنات خلّاقة وذاتية التوجيه. فإذا كانوا كذلك فعلًا، لن تكون حتى هذه النزعة، الجارفة كما تبدو في الوقت الحالي، هدّامة للتقدم البشري. وإذا صحت هذه الحجة الدائرية، التي هي في الجوهر حجة العقلانيين النقديين -

من ماركس (في شبابه على أي حال) وفرويد إلى سبينوزا وكانط، وميل وتوكفيل- فهي تعرض سببًا للحذر وتفاؤلًا مقيدًا حول المستقبل الأخلاقي والفكري للعرق البشري.

- ٨ -

يمكن القول عند هذه النقطة إن الوضع الذي وصفته ليس جديدًا تمامًا. ألم تنخرط كل مؤسسة استبدادية وكل حركة لا عقلانية في مسعى من هذا النوع – تهدئة الشكوك بأسلوب مصطنع، ومحاولة الانتقاص من منزلة وأهمية الأسئلة المزعجة أو تعليم البشر كيفية تجنبها وعدم طرحها؟ ألم تكن هذه ممارسة الكنائس الكبرى، والمؤسسات كلها، من الدولة القومية إلى المؤسسات الطائفية الصغيرة؟ ألم يكن هذا موقف أعداء العقل من أقدم الطوائف الدينية السرية إلى الرومانتيكية، والعدمية الفوضوية، والسوريالية، والجمعيات والطوائف الدينية الشرقية الجديدة التي ظهرت في المئة والخمسين سنة الماضية؟ لماذا يجب اتهام عصرنا على نحو خاص بالتشبث بنزعة محددة شكلت موضوعًا مركزيًا للمبادئ والعقائد الاجتماعية التي تعود إلى أفلاطون، أو طائفة الحشاشين في القرون الوسطى، أو الفكر الشرقي والصوفية الباطنية؟

لكن هناك فارقين مميزين يفصلان السمات السياسية لعصرنا عن أصولها في الماضي. في المقام الأول، لم يقلل الرجعيون أو الرومانتيكيون في العصور الماضية، مهما أيدوا الحكمة المتفوقة للسلطة المرجعية المؤسسية أو فضلوا النقل على العقل، حتى في أشد لحظات اللاعقلانية جموحًا، من أهمية الأسئلة التي يجب الإجابة عنها. بل على العكس، فقد أكدوا أن من الأهمية الحاسمة بمكان الحصول على الإجابة الصحيحة التي تؤكد أن المؤسسات المقدسة، أو القادة الملهمين، أو الوحي الباطني الصوفي، أو العناية الإلهية، يمكن أن تعطي حلًا على قدر كاف من العمق والشمولية. ولا ريب في أن ترتيبًا نظاميًا لأهمية الأسئلة يشكل الركيزة المؤسسة لأي نظام اجتماعي راسخ – نظام تراتبي لا تكون سلطته هدفًا للتشكيك والمساءلة. فضلًا عن

ذلك كله، أخفى الغموض في بعض الإجابات المقدمة في كل عصر افتقارها إلى الحقيقة أو عدم صلتها بالأسئلة التي زعمت الإجابة عنها. وربما كان النفاق ضروريًا في الحالة التقليدية لضمان نجاحها. لكن النفاق يختلف عن التشكيك والتشاؤم أو عمى البصيرة. وحتى الذين فرضوا الرقابة على الرأي وأعداء الحقيقة شعروا بضرورة إظهار الاحترام والتقدير للأهمية الحيوية للحصول على إجابات صحيحة عن المشكلات الكبرى عبر أفضل الوسائل المتاحة. وإذا كذبت ممارستهم ذلك، فهناك على الأقل شيء يجب تكذيبه: كثيرًا ما يحافظ الخونة والمهرطقون على ذكرى (وسلطة) المعتقدات التي ينوون خيانتها حية في الأذهان.

يتمثل الفارق الآخر في حقيقة أن هذه المحاولات لإبهام طبيعة القضايا ارتبطت في الماضي على الأغلب بأعداء العقل والحرية الفردية الذين يجاهرون برأيهم. وعلى أي حال، كان اصطفاف القوى واضحًا دون لبس منذ عصر النهضة؛ لم تكن التقدمية والرجعية، مهما أساء الناس استخدام مثل هذه الألفاظ، من المفاهيم الجوفاء. ففي جانب، وقف أنصار السلطة، والإيمان اللاعقلاني، والمشككون بالمسعى غير المقيد للحقيقة أو التحقيق الحر للمثل الفردية، أو المعارضون لهما علنًا. ومن جهة أخرى، وقف مؤيدو الاستقصاء الحر والتعبير عن الذات الذين نظروا، بغض النظر عن اختلافاتهم، إلى فولتير وليسينغ، وميل وداروين، وحتى إبسن باعتبارهم أنبياءهم. أما السمة المشتركة -وربما الوحيدة- فهي درجة معينة من الإخلاص والولاء لمثل عصر النهضة وكراهية كل ما ارتبط، على نحو مبرر أم لا، بالعصور الوسطى -الظلام، القمع، خنق كل بدعة خارجة على الإجماع، كره الجسد والفرح، وحرية الفكر والتعبير، وحب الجمال الطبيعي. هنالك بالطبع كثيرون يتعذر تصنيفهم بمثل هذا الأسلوب البسيط أو الفج؛ لكن حتى يومنا الحالي هنالك خطوط مرسومة بما يكفي من الصرامة لتقرر بوضوح موقف الأشخاص الذين أثروا تأثيرًا عميقًا في عصرهم. وبدا أن التوليفة التي تجمع الولاء للمبادئ العلمية مع النظرية الاجتماعية

«الظلامية» مستبعدة وغير واردة. واليوم، ما عادت النزعة إلى التطويق والتقييد والتحديد، لتقرير مدى ما يمكن السؤال عنه وما لا يمكن، وما يجوز الاعتقاد به وما لا يجوز، علامة مميزة لـ«الرجعيين» القدامى. بل على العكس، تأتي بالدرجة نفسها من القوة من ورثة الراديكاليين والعقلانيين و«التقدميين» في القرن التاسع عشر، كما من المتحدرين من صلب أعدائهم. هنالك اضطهاد للعلم، وبواسطة العلم أيضًا أو على الأقل باسمه؛ وهذا كابوس نادرًا ما توقعه أنبياء أشبه بكساندرا في المعسكرين كليهما.

كثيرًا ما يقال لنا إن الحاضر هو عصر التشاؤم والشك واليأس، والقيم المتداعية، وتحلل المعايير الثابتة، وتصدع المعالم المميزة للحضارة الغربية. لكن هذا كله ليس صحيحًا ولا معقولًا. فبدلًا من إظهار النسيج المفكك لنظام منهار، يحتشد عالم اليوم بالقوانين والقواعد الصارمة والتشريعات المتصلبة، والأديان المتشددة اللاعقلانية. وعوضًا عن إثبات التسامح المنبثق من تجاهل العقوبات الرادعة القديمة ونقدها والسخرية منها، تعامل البدع بوصفها خطرًا محدقًا.

لم يكن الخطر أشد تهديدًا، في الشرق أو الغرب، منذ عصور الإيمان. إذ يُستدعى الامتثال والتقيد بالقواعد اليوم بحماسة أكبر من الأمس؛ وتختبر الولاءات بأساليب أشد صرامة: يتعرض المشككون، والليبراليون، والأفراد الذين يفضلون الحياة الخاصة ومعاييرهم الجوانية الذاتية للسلوك، للتخويف أو السخرية، ويصبحون هدفًا للمضايقة والاضطهاد من الجانبين كليهما، ويقابلون بالشجب واللعن أو التحقير والازدراء من جميع الأطراف المتصارعة في الحروب الآيديولوجية العظمى في عصرنا، إذا لم يحرصوا على الارتباط بحركة منظمة. ومع أن ذلك كله أقل حدة في المجتمعات التي تنفر تقليديًا من التطرف والحدود القصوى –بريطانيا مثلًا أو الدنمرك أو سويسرا– إلا أن ذلك لا يغير النمط العام. في عالم اليوم، يتسامح الناس مع الحمق والشر على المستوى الفردي بسهولة أكبر من الفشل في الارتباط مع طرف أو حزب أو

موقف معترف به، وتحقيق مكانة سياسية أو اقتصادية أو فكرية تنال الاستحسان والمصادقة. في الحقب المبكرة، حين حكمت الحياة الإنسانية أكثر من سلطة واحدة، أمكن للفرد النجاة من ضغط الدولة عبر اللجوء إلى قلعة المعارضة -في كنيسة منظمة أو مؤسسة إقطاعية منشقة. إذ إن مجرد حقيقة النزاع بين سلطتين تتيح منطقة منزوعة السلاح، ضيقة ومتغيرة، لكنها موجودة، حيث يمكن العيش فيها حياة خاصة ولو افتقدت الاستقرار، نظرًا لأن أي طرف لا يجرؤ على التعدي على الآخر خوفًا من تقويته وشد عزيمته. أما اليوم، فإن الفضائل ذاتها حتى لأفضل الدول الأبوية مقصدًا ونية، وحرصها الحقيقي على تقليص حدة الفاقة والمرض والظلم، واختراق جميع الأركان والزوايا المظلمة للحياة التي تظل بحاجة إلى عدالتها وسخائها -نجاحها في هذه الأنشطة الخيرية النافعة بالذات- قد ضيقت مساحة المنطقة التي يمكن للفرد فيها ارتكاب الهفوات والعثرات، وقلصت حرياته لصالح خيره ورفاهيته أو صحته العقلية والجسدية وأمنه وتحرره من ضغط الحاجة والخوف. ضاق مجال اختياره لا باسم مبدأ نقيض -كما في العصور المظلمة، أو في أثناء نهوض القوميات- لكن من أجل إيجاد وضع يلغى فيه احتمال المبادئ المناقضة، مع طاقتها اللامحدودة على التسبب بالإجهاد الذهني والتصادم الخطر والمدمر، لصالح حياة أكثر بساطة وأفضل تنظيمًا، إيمان نشط وحيوي بنظام يعمل بكفاءة وفعالية، لا يزعجه تبريح أي صراع أخلاقي.

لكن ذلك كله ليس تطورًا مجانيًا: إذ تستدعي الحالة الاجتماعية والاقتصادية التي وضعنا فيها، والفشل في التوفيق ما بين تأثيرات التقدم التقني وقوى التنظيم السياسي والاقتصادي الموروثة من مرحلة سابقة، اتخاذ إجراءات من أجل السيطرة الاجتماعية لمنع الفوضى والاضطراب والفاقة، التي ليست أقل شؤمًا وتخريبًا لتطور الملكات البشرية من الانقياد الأعمى. وليس من الواقعي ولا المقبول أو الممكن أخلاقيًا أن نتخلى عن مكاسبنا الاجتماعية ونفكر ولو للحظة باحتمال العودة إلى الظلم واللامساواة والبؤس اليائس القديم. إن تقدم

المهارة التقانية يجعل من العقلاني ومن الضروري في الحقيقة التخطيط، والقلق على نجاح مجتمع مخطط معين يدفع المخططين طبعًا إلى السعي إلى عزله عن القوى الخطرة -نظرًا لتعذر التنبؤ بها- التي قد تعرض الخطة للفشل. وهذا محفز قوي لـ«الاكتفاء الذاتي» و«الاشتراكية في أحد البلدان»، بغض النظر هل فرض من المحافظين، أو دعاة خطة «البرنامج الجديد»، أو الانعزاليين، أو الديمقراطيين الاشتراكيين، أو الإمبرياليين. وهذا بدوره يولد حواجز اصطناعية ويقيد باطراد موارد المخططين. في الحالات القصوى، تؤدي هذه السياسة إلى قمع الساخطين، وتشديد الانضباط وتأبيده، إلى أن تمتص مزيدًا من وقت/ وبراعة أولئك الذين أدركوها أصلًا بوصفها وسيلة إلى تحقيق الحد الأدنى من الكفاءة. في الوقت الراهن، تنمو لتصبح غاية شنيعة في حد ذاتها، لأن تحقيقها يؤدي إلى حلقة مفرغة من القمع من أجل البقاء والبقاء غالبًا من أجل القمع. ومن ثم، يصبح العلاج أسوأ من المرض، ويتخذ شكل تلك العقائد المتزمتة القويمة التي ترتكز على إيمان تطهري بسيط للأفراد الذين ما عرفوا قط أو نسوا ما هو الإيقاع المسترخي للحياة، والتعبير الحر عن الذات، والتنويع اللانهائي للأشخاص والعلاقات بينهم، والحق في حرية الاختيار، التي يعد احتمالها صعبًا لكن التخلي عنها أصعب.

المعضلة غير قابلة للحل منطقيًا: لا يمكننا التضحية بالحرية ولا بالتنظيم الضروري للدفاع عنها، أو معيار الحد الأدنى من الرفاه والرعاية الاجتماعية. ولذلك يجب أن يكمن المخرج في تسوية غير مرتبة منطقيًا، ومرنة، وحتى غامضة. تستدعي كل حالة سياستها الخاصة بها، لأن «من المحال أن نحصل على ما هو مستقيم من خشب الإنسانية المعوّج»، كما لاحظ كانط ذات مرة[1]. ما يطالب به العصر ليس إيمانًا أعمق، أو زعامة أقوى، أو زيادة في التنظيم العلمي (كما يقال لنا مرارًا)، بل النقيض تمامًا -قدر أقل من الحماسة المسيحانية، ودرجة أكبر من الشك التنويري، ومزيد من التسامح مع الخصوصيات، ومزيد من الإجراءات

---

(1) Op. cit. (في الحاشية ٢، صفحة ٤٤ أعلاه) vol. 8, p. 23, line 22.

المتكررة والظرفية لتحقيق أهداف في المستقبل المنظور، ومزيد من المساحة لتحقيق الغايات الشخصية للأفراد والأقليات التي لا تجد أذواقها ومعتقداتها (لا يهم هل هي على صواب أم خطأ) استجابة كافية من الأغلبية. المطلوب تطبيق أقل ميكانيكية وتعصبًا للمبادئ العامة، بغض النظر هل هي عقلانية أم صائبة، تطبيق أكثر حذرًا وأقل غطرسة وثقة بالذات لحلول عامة مقبولة ومختبرة علميًا، على الحالات الفردية التي لم تخضع للفحص. يمكن لعبارة تاليران الشريرة «فوق كل شيء، أيها السادة، من دون حماسة»[1] أن تكون أكثر إنسانية من المطالبة بالاتساق من روبسبيير المتمسك بالفضيلة، وكابحًا مفيدًا للمبالغة في السيطرة على حياة البشر في عصر التخطيط الاجتماعي والتقانة. يجب أن نخضع للسلطة لا لأنها معصومة عن الخطأ، بل لأسباب نفعية صارمة وعلنية، بوصفها وسيلة ضرورية.

نظرًا لعدم وجود حل مضمون ضد الخطأ، لا يوجد تدبير نهائي. ولذلك، تتيح البنية المفككة والتسامح مع الحد الأدنى من انعدام الكفاءة، بل حتى مع درجة من الانشغال بالهذر، والفضول الفارغ، والمسعى العشوائي دون تفويض -«تبذير استعراضي» بذاته- مزيدًا من التنويع العفوي والفردي (الذي يجب أن يتحمل الفرد في النهاية المسؤولية الكاملة عنه)، وسيكون دومًا أعلى قيمة من أكثر الأنماط المفروضة ترتيبًا وتنظيمًا وأفضلها تصميمًا. إذ يجب أن ندرك قبل كل شيء أن تلك الأنواع من المشكلات التي تضمن حلها هذه الطريقة أو تلك من التعليم أو النظام العلمي أو الديني أو الاجتماعي، ليست في الحقيقة

(1) 'Above all, gentlemen, no zeal whatsoever.' This maxim of Talleyrand's appears in various forms. The earliest I have found is 'N'ayez pas de zèle' ('Don't be zealous'), in C.-A. Sainte-Beuve, 'Madame de Staël' (1835): vol. 2, p. 1104, in Sainte-Beuve, *Oeuvres*, ed. Maxime Leroy ([Paris], 1949-51). The version in the text appears in Philarète Chasles, *Voyages d'un critique à travers la vie et les livres* (1865-8), vol. 2, *Italie et Espagne*, p. 204. In this latter version 'point' is often replaced by 'pas trop' ('not too much'), as on p. 304 below, but I have found no nineteenth-century authority for this wording. Ed.

الأسئلة المركزية الوحيدة للحياة الإنسانية. إن الظلم، والفقر، والعبودية، والجهل، مشكلات يمكن علاجها بالإصلاح أو الثورة. لكن البشر لا يعيشون فقط عبر محاربة الشرور. بل يعيشون لتحقيق أهداف إيجابية، فردية وجمعية، نادرًا ما تكون أغلبيتها الساحقة متوقعة، أو منسجمة، أو متسقة. من الانشغال المكثف بهذه الغايات النهائية وغير القابلة للقياس، التي لا تضمن التغيير ولا الجمود ولا استحسان المراقب الرسمي —من المسعى الاستحواذي الفردي أو الجمعي غير المخطط، وغير المزود بمعدات تقنية كافية أحيانًا، من دون أمل واع بالنجاح غالبًا، وراء هذه الغايات، تأتي أفضل اللحظات في حياة الأفراد والشعوب.

الحتمية التاريخية

.. تلك القوى اللاشخصية الهائلة..

ت. س. إليوت[1]

- ١ -

سجل بارنارد بيرنسون، قبل نحو عشر سنوات[2] في ملجئه أثناء الاحتلال الألماني لشمال إيطاليا، أفكاره حول ما دعاه «النظرة الاتفاقية للتاريخ»: «قادتني بعيدًا عن المبدأ الذي اعتنقته بحماسة في شبابي، حول حتمية الحوادث والمولوخ[3] الذي ما يزال يلتهمنا اليوم: (الحتمية التاريخية). يقل إيماني باطراد بهذه العقائد المشكوك بها والخطرة بالتأكيد، التي تميل إلى جعلنا نقبل ما يحدث كله بوصفه محتومًا لا يقاوم ومن الحمق معارضته» كما أعلن[4]. تعد كلمات الناقد الشهير ملائمة وفي محلها على نحو خاص اليوم حيث توجد نزعة، بين فلاسفة التاريخ على الأقل، إن لم تكن بين المؤرخين، للعودة إلى الرأي القديم القائل إن كل

---

(١) انظر: *Notes towards the Definition of Culture* (London, 1948), p. 88.

(٢) كتب هذا عام ١٩٥٣.

(٣) إله سامي قديم لايرضيه شيء إلا قرابين الأطفال والأضاحي البشرية (م).

(٤) انظر: Bernard Berenson, *Rumour and Reflection: 1941:1944* (London, 1952), p. 116 (entry dated 11 January 1943).

(«ما يرى من منظور موضوعي») هو الأفضل؛ وأن التفسير هو («في نهاية المطاف») تبرير؛ وأن فهم كل شيء يعني الصفح عن كل شيء؛ مغالطات مجلجلة (تعرض بوصفها أنصاف حقائق بدافع الإحسان) أدت إلى مرافعة خاصة دفاعًا عن القضية، وفي الحقيقة إبهامها إلى حد بعيد.

هذا هو الموضوع الذي أود الحديث عنه؛ لكن قبل ذلك يجب أن أعبر عن امتناني للشرف الذي أسبغ علي بالدعوة إلى إلقاء أولى محاضرات الاحتفال بذكرى أوغست كومت. لأن كومت يستحق في الحقيقة التخليد والتكريم والمديح. كان في عصره مفكرًا مشهورًا، وإذا كانت أعماله لا تذكر اليوم إلا نادرًا، في هذه البلاد على أي حال، فإن السبب يعود في جزء منه إلى حقيقة أنه أدى عمله على أحسن ما يكون. لأن آراء كومت أثرت في تصنيفات فكرنا بشكل أعمق من الافتراض الشائع. وفي رأينا بالعلوم الطبيعية، بالأساس المادي للثورة الثقافية، وفي كل ما ندعوه تقدميًا، وعقلانيًا، وتنويريًا، وغربيًا؛ إن رأينا في علاقات المؤسسات والرمزية والشعائرية العامة بالحياة العاطفية للأفراد والمجتمعات، ومن ثم رأينا بالتاريخ نفسه، يدين بفضل كبير إلى تعاليمه وتأثيره. وليس ثمة حاجة إلى أن تمنعنا حذلقته العجيبة، والملل المضجر في معظم كتاباته، وغروره، وغرابته، ورزانته، وحياته الخاصة المثيرة للشفقة، ودوغمائيته، ونزعته السلطوية المستبدة، ومغالطاته الفلسفية، وكل ما هو شاذ وغريب وطوباوي في شخصيته وكتاباته، عن رؤية مزاياه وحسناته. ليس أبو السوسيولوجيا هو الشخص المضحك الغريب الذي قدم لنا غالبًا. لقد فهم دور العلوم الطبيعية والأسباب الحقيقية لمكانتها أكثر من معظم المفكرين المعاصرين. ولم ير عمقًا في الظلام البهيم؛ بل طالب بالدليل؛ وفضح الزيف والدجل؛ وأدان الانطباعية الفكرية؛ وحارب كثيرًا من الأساطير الميتافيزيقية واللاهوتية، وبعضها كان سيبقى معنا إلى الآن، لولا الضربات القاضية التي سددها؛ وفر الأسلحة للحرب على أعداء العقل، وكثير منهم ناشطون اليوم. وقبل كل شيء، فهم القضية المركزية للفلسفة كلها: التمييز بين كلمات (أو أفكار) تتعلق بالكلمات، وكلمات (أو أفكار) تتعلق بالأشياء، ومن ثم ساعد

في وضع الركيزة المؤسسة لأفضل ما في التجريبية (الإمبيريقية) الحديثة وأكثر ما فيها تنويرًا؛ وترك علامة مميزة بالطبع على التفكير التاريخي. اعتقد بتطبيق المعايير والقوانين العلمية، أي الطبيعانية، للتفسير في المجالات كلها: ولم ير سببًا يمنع تطبيقها على علاقات البشر وعلاقات الأشياء.

هذا المبدأ ليس أصيلًا، وأصبح عتيقًا تجاوزه الزمن في عصره؛ أعيد اكتشاف كتابات فيكو؛ وكان هيردر قد حول مفاهيم الأمة والمجتمع والثقافة؛ بينما غير رانكه وميشليه الفن وعلم التاريخ كليهما. أما فكرة إمكانية تحويل التاريخ البشري إلى علم طبيعي عبر توسيع نوع من علم الحيوان الاجتماعي ليشمل البشر، بشكل مشابه لدراسة النحل والقنادس، التي دافع عنها كوندورسيه بحماسة وتنبأ بها بثقة راسخة -هذه النزعة السلوكية البسيطة قد حفزت ردة فعل ضد نفسها. فقد اعتبرت تحريفًا للحقائق، وإنكارًا لدليل التجربة المباشرة، وكبحًا متعمدًا لمعظم ما نعرفه عن أنفسنا، ودوافعنا، وأهدافنا، وخياراتنا، تمّ اللجوء إليها من أجل استخدام منهج واحد مفرد في المعرفة كلها بأي وسيلة كانت. لم يرتكب كومت الأخطاء الشنيعة التي ارتكبها لامتري أو بوشنر. ولم يقل إن التاريخ هو، أو قابل للاختزال إلى، نوع من الفيزياء؛ لكن مفهومه عن السوسيولوجيا، أشار إلى هذه الوجهة -علم كامل مكتمل وشامل لهرم المعرفة العلمية؛ منهج واحد؛ حقيقة واحدة؛ مقياس واحد للقيم العقلانية «العملية». هذا التوق الساذج للوحدة والتناظر والتساوق على حساب التجربة لا يزال موجودًا معنا.

- ٢ -

من الطبيعي أن تجتذب الفكرة التي تقول بإمكانية اكتشاف أنماط أو أنساق كبرى في سيرورة الحوادث التاريخية، أولئك الذين يتأثرون بنجاح العلوم الطبيعية في التصنيف، والربط، والتوقع قبل كل شيء. ومن ثم، فهم يسعون إلى توسيع المعرفة التاريخية لتملأ الفجوات في الماضي (وأحيانًا، فجوة المستقبل اللامحدودة) عبر تطبيق منهج «علمي»: عبر تفسير، مسلح بنظام ميتافيزيقي أو

تجريبي، من جزر متفرقة من معرفة يقينية أو يفترض أنها يقينية، بالحقائق التي يزعمون امتلاكها. ولا شك في أن الكثير قد أنجز، وسوف ينجز، في المجال التاريخي وغيره عبر المجادلة من المعلوم إلى المجهول، أو من المعلوم قليلًا إلى الأقل[1]. لكن مهما كانت قيمة إدراك الأنماط أو الوحدات المتسقة في تحفيز فرضيات محددة عن الماضي أو المستقبل أو التثبت من صحتها، فقد لعب، ويلعب باطراد، دورًا آخر وأكثر التباسًا في تقرير النظرة العامة في عصرنا. ولم يقتصر تأثيره على طرق ملاحظة أنشطة وشخصيات البشر ووصفها فحسب، بل شمل المواقف الأخلاقية والسياسية والدينية تجاهها. فمن بين الأسئلة التي لا بد أن تظهر عند التفكير بكيف ولماذا يتصرف البشر ويعيشون على هذا النحو تلك التي تتعلق بالدافع البشري والمسؤولية.

عند وصف السلوك البشري، كان إغفال الأسئلة المتعلقة بشخصية الأفراد وأغراضهم ودوافعهم مصطنعًا ومبالغًا في التزمت على الدوام. وعند التفكير بهذه، لا نكتفي بالتقييم الآلي لدرجة ونوع تأثير هذا الدافع أو تلك الشخصية في ما حدث، بل السمة الأخلاقية أو السياسية في ما يتعلق بمقياس القيم الذي نقبله بصورة واعية أو شبه واعية في الفكر أو الفعل. كيف ظهر هذا الوضع أو ذاك؟ من أو ما الذي كان أو يكون (أو سيكون، أو قد يكون)

(١) لا أود الخوض هنا في مسألة الاجراءات، مثلًا، وما الذي يعنيه الحديث عن التاريخ كعلم- أي ما إذا كانت منهجيات الاكتشاف التاريخي استقرائية، أو استنتاجية-فرضية، أو تناظرية، أو إلى أي حد هي فعلًا منهجيات العلوم الطبيعية أو تشبهها، وإلى أي من هذه المنهجيات تحديدًا تنتمي، وفي أي العلوم الطبيعية؛ فهنالك بوضوح تنوع في المنهجيات والإجراءات أكبر مما تقدمة الكتب المدرسية عادة عن المنهجية المنطقية أو العلمية. قد تكون منهجيات البحث التاريخي، على الأقل في بعض جوانبها، فريدة؛ وقد يكون بعضها أكثر اختلافًا عن منهجيات العلوم الطبيعية منه شبهًا بها؛ في حين يشبه بعضها الآخر بعض الأساليب العلمية، خصوصًا حين تقارب علومًا تابعة مثل علم الآثار أو الجغرافيا القديمة أو علم الإناسة الفيزيائي. أو قد تعتمد المنهجيات على نوع البحث التاريخي المتبع- وقد لا تكون المنهجيات نفسها في علم السكان كما في التاريخ، أو في التاريخ السياسي كما في تاريخ الفن، أو في تاريخ التقنية كما في تاريخ الدين. إن «منطق» الدراسات الإنسانية لم يخضع بعد لما يكفي من التقصي والبحث، ولا تزال الحاجة ماسة إلى تفسيرات مقنعة لتعدد أنواعه، مع ضرورة إيراد مجموعة كافية من الأمثلة المادية المستقاة من الممارسات الفعلية.

مسؤولًا عن حرب، أو ثورة، أو انهيار اقتصادي، أو نهضة للفنون والآداب، أو اكتشاف أو اختراع أو تحول روحي غيّر حياة البشر؟ من المألوف الآن وجود نظريات شخصية ولاشخصية للتاريخ. فمن ناحية، هنالك نظريات تأثرت وفقًا لها حياة شعوب ومجتمعات بأكملها تأثرًا حاسمًا بأفراد استثنائيين[1] -أو، من ناحية أخرى، ثمة مبادئ لم يحدث ما حدث وفقًا لها نتيجة لرغبات وأغراض أفراد محددين، بل أعداد كبيرة من أشخاص غير محددين، مع اشتراط ألا تتقرر هذه الرغبات والأهداف الجمعية فقط أو غالبًا بالعوامل اللاشخصية، ومن ثم لا يمكن استنتاجها فقط ولا حتى غالبًا من معرفة القوى الطبيعية وحدها، مثل البيئة أو المناخ أو العمليات المادية أو الفيزيولوجية أو السيكولوجية. وحسب كل من الرأيين، تصبح مهمة المؤرخين استقصاء من الذي أراد، وما الذي أراده، ومتى، وأين، وبأي طريقة؛ وكم عدد الذين تجنبوا هذا الهدف أو سعوا إليه، وبأي قوة وحماسة؛ إضافة إلى سؤال تحت أي ظروف ثبتت فعالية هذه الرغبات أو المخاوف، وإلى أي مدى، وما هي العواقب؟

إزاء هذا النوع من التفسير، وفيما يتعلق بأهداف وشخصيات الأفراد، هنالك مجموعة من الآراء (التي منحها التقدم المتحقق في العلوم الطبيعية مكانة كبيرة ومتعاظمة) تنبثق وفقًا لها جميع التفسيرات المتعلقة بالمقاصد البشرية من مزيج من الغرور والجهل العنيد. تعتمد هذه الآراء على افتراض أن الاعتقاد بأهمية الدوافع أمر مضلل؛ وأن سلوك البشر في الحقيقة نتاج لأسباب تقع غالبًا خارج نطاق سيطرة الأفراد؛ على سبيل المثال، عبر تأثير القوى المادية أو البيئية أو العادة والتقليد؛ أو عبر النمو «الطبيعي» لوحدة أكبر حجمًا -عرق، أمة، طبقة،

---

(١) في الواقع، فكرة الأشخاص العظماء بحد ذاتها تجسد هذا الاعتقاد، بغض النظر عن مدى تطويرها وتعديلها؛ لأن هذه الفكرة، حتى في أكثر صيغها اعتدالا، ستكون مفرغة من محتواها ما لم يسود الاعتقاد بأن بعض الأشخاص لعبوا دورا حاسما وأكثر أهمية من بعضهم الآخر في مجرى التاريخ الإنساني. ومفهوم العظمة، على عكس مفهوم الخير أو الشر أو الموهبة أو الجمال، ليس مجرد صفة يتحلى بها الأفراد إلى حد ما في سياق خاص، بل يرتبط مباشرة بالفاعلية الاجتماعية وقدرة الأفراد على تغيير الأمور بشكل راديكالي وعلى نطاق واسع، تماما كما يستعمل مفهوم العظمة عموما في الأحوال العادية.

أنواع بيولوجية؛ أو (وفقًا لبعض الكتاب) عبر كيان يدرك بتعابير أقل استنادًا إلى التجريب -«كائن عضوي روحاني»، دين، حضارة، روح العالم الهيغلي (أو البوذي)؛ كيانات وظيفتها أو تمظهراتها على الأرض موضوع للاستقصاء التجريبي أو الميتافيزيقي، اعتمادًا على النظرة الكوزمولوجية لمفكرين معينين.

أولئك الذين يميلون إلى هذا النوع من التفسير اللاشخصي للتغيير التاريخي، إما لأنهم يعتقدون بأنه يحظى بقيمة علمية أكبر (أي، يمكّنهم من توقع المستقبل أو تفسير الماضي «رجعيًا» بطريقة أكثر نجاحًا أو دقة)، أو لأنهم يعتقدون بأنه يجسد نوعًا من الرؤية الثاقبة الحاسمة لطبيعة الكون، ملتزمون به لتتبع أثر المسؤولية النهائية عما حدث في أفعال أو سلوك كيانات لاشخصية أو «عابرة للشخصية» أو «ما فوق شخصية»، أو «قوى» يرتبط ارتقاؤها بالتاريخ البشري. صحيح أن الأكثر حذرًا والأصفى ذهنًا من بين هؤلاء المنظرين يحاولون مواجهة اعتراضات النقاد من أصحاب الذهنية التجريبية عبر إضافة هامش أو فكرة لاحقة، مهما كانت لغتهم الاصطلاحية، يطلبون فيها عدم اعتبارهم من المعتقدين بوجود كائنات كالحضارات أو الأعراق أو أرواح الأمم، تعيش جنبًا إلى جنب الأفراد الذين يؤلفونها؛ وأنهم يدركون تمامًا أن جميع المؤسسات «في التحليل الأخير» تتألف من أفراد من الرجال والنساء، وهي ليست شخصيات بل مجرد أجهزة ملائمة -نماذج مؤمثلة، أو أنماط، أو أصناف، أو استعارات- طرائق مختلفة لتصنيف صفات أو سمات أو سلوك البشر الأفراد، أو تجميعها، أو تفسيرها، أو توقعها، وذلك في ما يتعلق بخصائصها التجريبية الأكثر أهمية (أي، المؤثرة تاريخيًا). لكن كثيرًا ما يتبين أن هذه الاعتراضات مجرد تملق لمبادئ لا يؤمن بها فعلًا من يعلنون اعتناقها. ونادرًا ما يكتب هؤلاء الكتاب أو يفكرون كأنهم بالغوا في أخذ هذه التنبيهات المتناقصة باطراد على محمل الجد؛ ولا يلجأ الأكثر صراحة أو سذاجة منهم حتى للتظاهر بالموافقة عليها. ومن ثم، فإن الأمم أو الثقافات أو الحضارات، برأي شيللنغ أو هيغل (وشبينغلر، ويجب أن نضيف وإن بتردد، توينبي)، ليست بالتأكيد مجرد تعابير جمعية ملائمة لأفراد يمتلكون سمات معينة مشتركة؛ بل تبدو أكثر «واقعية» و«تعينًا» من الأفراد

الذين يؤلفونها. يبقى الأفراد «رموزًا تجريدية» لأنهم بالضبط مجرد «عناصر» أو «جوانب»، أو «لحظات» جردت اصطناعيًا لأغراض معينة، ومن دون حقيقة واقعية (أو على أي حال، كائنات «تاريخية» أو «فلسفية» أو «حقيقية») بمعزل عن الكليات التي يشكلون جزءًا منها، مثلما يكون لون الشيء، أو شكله، أو قيمته «عناصر» أو «سمات» أو «أشكال» أو «جوانب» من الأشياء المتعينة الملموسة – معزولة لسهولة التحليل، وتعد موجودة بصورة مستقلة، اعتمادًا على ذاتها، بسبب ضعف أو تشوش في الفكر المحلل.

ماركس والماركسيون أكثر إبهامًا وغموضًا. ولا يمكننا التأكد تمامًا كيف نفسر فئة مثل «الطبقة» الاجتماعية التي كيّف ظهورها وصراعاتها، وانتصاراتها وهزائمها، حياة الأفراد، أحيانًا ضد، وغالبًا بشكل مستقل عن، وعي هؤلاء الأفراد أو أهدافهم المعلنة. لم يعلن أحد قط أن الطبقات كيانات مستقلة فعليًا: بل تشكلت بواسطة أفراد في تفاعلهم (الاقتصادي غالبًا). لكن الماركسيين عدّوا السعي إلى تفسير أفعال الأفراد، أو وضع قيمة أخلاقية أو سياسية لها، عبر تفحص مثل هؤلاء الأفراد واحدًا واحدًا، حتى إلى المدى المحدد الذي يمكن فيه إجراء هذا الفحص الاستقصائي، مجرد إجراء غير عملي ومضيعة للوقت (كما هو في الحقيقة ربما)، بل حتى عبثي بالمعنى الأكثر جوهرية – لأن الأسباب «الحقيقية» (أو «الأعمق») للسلوك البشري لا تكمن في ظروف محددة من حياة الفرد أو في أفكاره أو اختياراته (كما قد يصفها عالم نفسي، أو كاتب سيرة ذاتية، أو روائي)، لكن في العلاقات المتبادلة بين أنواع مختلفة من هذه الحياة وبيئتها الطبيعية أو تلك التي صنعها الإنسان. إن أفعال البشر وأفكارهم ليست سوى «وظيفة» لارتقاء محتوم لـ«الطبقة» ككل –ويستلزم ذلك أن من الممكن دراسة التاريخ وتطور الطبقات بصورة مستقلة عن السير الذاتية لمكوناتها من الأفراد. المهم (سببيًا) في النهاية هو «بنية»/ و«ارتقاء» الطبقة. وهذا، مع تعديل ما يجب تعديله، مشابه للاعتقاد بأولوية وتفوق الأنماط الجمعية الذي تبناه أولئك الذين نسبوا خصائص فعالة للعرق أو الثقافة، بغض النظر هل هم من المحسنين من دعاة النزعة العالمية، مثل هيردر الذي اعتقد

أن بمقدور الشعوب المختلفة، أو يجب عليها، أن تتبادل الإعجاب والحب والعون، كالأفراد تمامًا، لأن الشعوب أفراد بمعنى من المعاني (أو مافوق أفراد)؛ أو من المدافعين بضراوة عن توكيد الذات أو الحرب الوطنية أو العرقية، مثل غوبينو أو هيوستون ستيوارت تشامبرلين أو هتلر. سمعنا النبرة نفسها، التي تكون معتدلة ومتحضرة حينًا، وعدوانية فظة أحيانًا، في أصوات جميع أولئك المؤيدين للألغاز الغامضة الجمعية الذين ينتقلون من الفرد إلى التراث، أو إلى الوعي (أو «اللاوعي») الجمعي لعرق أو أمة أو ثقافة، أو يشعرون، مثل كارلايل، بضرورة إضافة ألم ولام التعريف إلى الأسماء المجردة، ويبلغوننا بأن «التراث» أو «التاريخ» (بألف ولام التعرف) (أو «الماضي»، أو الأنواع، أو «الجماهير») أكثر حكمة منا، وأن للمجتمع العظيم للأحياء والأموات، لأجدادنا وأجيالنا الآتية، أهداف أكبر من أي مخلوق مفرد، أهداف ليست حياتنا إزاءها سوى شظايا تافهة، وأننا ننتمي إلى هذه الوحدة الأكبر بأكثر أجزاء ذواتنا «عمقًا» وربما بأقلها وعيًا[1]. ثمة نسخ عديدة من هذا الاعتقاد، مع نسب متفاوتة من التجريبية

---

(١) يقال لنا أيضًا إننا ننتمي إلى مثل هذه الكليانيات، وأننا «عضويًا» نتماهى معها، سواء أدركنا ذلك أم لا؛ وبأن الأهمية التي نتمتع بها تتناسب طردًا مع قدرتنا على تطوير وعي وحساسية بهذه العلاقات غير القابلة للتحليل أو التأمل، بل بالكاد قابلة حتى للتفسير؛ لأن وجودنا أو أية قيمة لنا إنما تنبع من مدى انتمائنا إلى كيان أكبر وأهم من ذواتنا، بحيث نصبح حاملين لقيمه، وأدواتًا لتحقيق أغراضه، نعيش حياته، ونعاني ونموت في سبيل تحقق ذاته الأسمى. ينبغي هنا التمييز بين هذا المنحى الفكري المألوف، وبين منحى فكري آخر، مألوف بالقدر نفسه، لكنه أقل شحنًا أخلاقيًا، إذ يفترض إلى حد بعيد أن سلوك ووجهات نظر البشر رهن بعادات الأعضاء الآخرين السابقين والحاليين في مجتمعهم؛ وأن سطوة التقاليد والعصبية بالغة القوة؛ وأن ثمة خصالًا عقلية وجسدية متوارثة ربما؛ وأن أية محاولة للتأثير على الكائنات البشرية والحكم على سلوكها لا بد وأن تأخذ بالحسبان مثل هذه العوامل غير العقلانية. يبقى المنحى السابق ميتافيزيقيًا ومعياريًا (ما أسماه كارل بوبر «جوهراني»)، في حين يبقى اللاحق تجريبيًا وتوصيفيًا؛ وبينما يوجد السابق إلى حد بعيد كعنصر في نوع الأفكار الأخلاقية والسياسية التي اعتنقها قوميون رومانسيون، وهيغيليون، ومتسامون آخرون معادون للفردية، يبقى اللاحق فرضية اجتماعية ونفسية تحمل بلا شك مضامينها الأخلاقية والسياسية، لكنها تبني ادعاءها على ملاحظة حقائق تجريبية وضعية، ويمكن إثباتها أو دحضها أو جعلها أكثر أو أقل معقولية بها. وتناقض هاتان الرؤيتان إحداهما الأخرى في صيغهما المتطرفة، في حين تنزعان إلى التداخل بل حتى التلاحم والتضافر في صيغهما الأكثر اعتدالًا وأقل انسجامًا وترابطًا.

والباطنية المبهمة، والتفكير الواقعي والمعتدل والمتعاطف، والتفاؤل والتشاؤم، والجمعانية والفردانية؛ لكن القاسم المشترك بين جميع هذه الآراء هو التمييز الجوهري الذي تعتمد عليه، بين الأحكام «الواقعية» و«الموضوعية»، من ناحية، و«الذاتية» أو«الاعتباطية» اعتمادًا على قبول أو رفض هذا الفعل الغامض في نهاية المطاف لربط الذات مع الواقع الذي يسمو على التجربة الإمبيريقية، من ناحية ثانية.

بالنسبة لبوسيت، وهيغل، وماركس[١]، وشبينغلر (وجميع المفكرين تقريبًا الذين يعدون التاريخ «أكثر» من حوادث ماضية، أي بحث في العدالة الإلهية، أو المحاولات الفلسفية-الدينية لتفسير وجود الشر)، تأخذ هذه الحقيقة شكل «مسيرة موضوعية للتاريخ». وربما جرى التفكير بالعملية بوصفها موجودة في الزمان والمكان، أو خارجهما؛ أو دائرية أو حلزونية أو مستقيمة الخطوط، أو تحدث على شكل حركة متعرجة خصوصية، تُدعى أحيانًا جدلية؛ أو مستمرة وموحدة، أو غير منتظمة، أو مقطعة بقفزات مفاجئة إلى «مستويات جديدة»؛ أو ناجمة عن أشكال متغيرة من «قوة» مفردة واحدة، أو عن عوامل متعارضة ومغلقة (كما في بعض الأساطير القديمة) ضمن صراع أبدي متكرر؛ أو تاريخ إله أو «قوة» أو «مبدأ» واحد أو أكثر؛ أو محسومة المصير مع نهاية جيدة أو سيئة؛ أو تمنح البشر إمكانية النجاة الأبدية أو اللعنة الأبدية، أو كلتا الحالتين على التوالي، أو تمنعهما معًا. لكن بغض النظر عن النسخة التي تحظى بالقبول من القصة - ولا تكون أبدًا نظرية علمية، أي تجريبية قابلة للاختبار، تذكر بتعابير كمية، فضلًا عن أن تكون وصفًا لما تراه العين وتسمعه الأذن[٢]- فإن العبرة الأخلاقية منها

(١) أو إنغلز، كما يفضل البعض القول.

(٢) لم يثبت أحد هذا بمثل الوضوح المدمر الذي قدمه كارل بوبر. وفي حين يبدو لي أنه يقلل نوعًا ما من تقدير الاختلافات في منهجيات العلوم الطبيعيةوالتاريخ أو الحس العام (كتاب فون هايك، ثورة العلم المضادة، برغم بعض المبالغات، يبدو أكثر إقناعًا في هذا الموضوع)، فإنه فضح في كتابيه المجتمع المفتوح وأعداؤه وبؤس التاريخانية بعض مغالطات «التاريخانية» الميتافيزيقية بدقة وقوة، وأوضح بجلاء كبير تناقضه مع أي نوع من التجريبية العلمية بحيث لم يعد ثمة عذر للخلط بينهما.

تظل نفسها على الدوام: يجب أن نتعلم تمييز المسار «الحقيقي» للأشياء عن الأحلام والأوهام و«العقلنات» التي نشيدها عن غير وعي من أجل السلوان أو التسلية؛ فقد تريحنا لوهلة، لكنها سوف تخوننا بكل قسوة في النهاية. هنالك، كما قيل لنا، طبيعة للأشياء، ولها نمط في الزمان: «الأشياء والأفعال هي ما هي عليه، وعواقبها ستكون كما ستكون عليه: فلماذا نرغب بأن نخدع؟»، كما قال فيلسوف إنكليزي رزين قبل قرنين من الزمان[1].

إذًا، ما الذي نفعله لنتجنب التعرض للخديعة؟ يجب أن نعترف على أقل تقدير -إذا لم نتمكن من قبول فكرة «الأرواح» أو «القوى» مافوق الشخصية - بأن الحوادث كلها تحدث في أنماط موحدة وثابتة وقابلة للاكتشاف؛ فإذا لم يحدث بعضها على هذا النحو، فكيف نجد القوانين الناظمة لها؟ ومن دون نظام شمولي -منظومة من القوانين الحقيقية- كيف يمكن للتاريخ أن يكون «قابلًا للفهم»؟ كيف يكون له «مغزى» و«معنى»، ويكون أكثر من مجرد قصة مغامرين ومتشردين، سرد لسلسة متوالية من الحوادث العشوائية، مجموعة من الحكايات الخرافية (كما فكر ديكارت لهذا السبب بالذات على ما يبدو)؟ تتحدد قيمنا -ما نعده صالحًا وطالحًا، ومهمًا وتافهًا، وصائبًا وخاطئًا، ونبيلًا ووضيعًا- وتتكيف بالمكان الذي نشغله في النمط، على سلم متحرك. نحن نمدح ونذم، ونحب وندين كل ما يلائم أو لا يلائم المصالح والاحتياجات والمثل التي نسعى إلى تلبيتها -الغايات التي لا نستطيع إلا السعي إليها (لأنها صنعت على شاكلتنا)- وفقًا لإدراكنا لوضعنا، لمكاننا في «الطبيعة». تعد هذه المواقف «عقلانية» و«موضوعية» إلى الدرجة التي ندرك عندها هذا الوضع بدقة، أي نعرف أين نحن في ما يتعلق بخطة العالم الكبرى، الحركة التي نميز تناسقها واطرادها ودقتها بقدر ما يسمح إحساسنا التاريخي ومعرفتنا. لكل ظرف وجيل وجهات نظره الخاصة بالماضي والمستقبل، اعتمادًا على المرحلة التي وصل إليها،

---

(١) جوزف بتلر

Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (London, 1726), sermon 7, p. 136 [§ 16].

وما الذي خلفه وراءه، وهل يتحرك أم لا؛ وتعتمد قيمه على هذا الوعي ذاته. إن إدانة الإغريق أو الرومان أو الأشوريين أو الأزتيك بسبب هذه المغالطة أو تلك السيئة ربما لا تكون أكثر من القول إن ما فعلوه أو رغبوا فيه أو اعتقدوا به يتعارض مع نظرتنا إلى الحياة، التي قد تمثل الرأي الصحيح أو «الموضوعي» للمرحلة التي وصلنا إليها، وتدرك بوضوح أقل أو أكثر وفقًا لعمق ودقة فهمنا لماهية هذه المرحلة، والطريقة التي تتطور فيها. وإذا اختلفت أحكام الرومان أو الأزتك عن أحكامنا، فربما كانت تمثل الرأي الذي لا يقل صحة و«موضوعية» وفقًا لدرجة فهمهم لظرفهم الخاص ومرحلة تطورهم المختلفة اختلافًا كبيرًا. إن إدانة مقياسهم للقيم لا تصح إلا وفقًا لظرفنا، الذي يشكل الإطار المرجعي الوحيد الذي نملكه. ولو قدر لهم أن يعرفونا، فربما كانت إدانتهم على الدرجة ذاتها من القسوة، والصحة، لأن ظروفهم وقيمهم كانت محتمة على ذلك النحو.

وفقًا لهذا الرأي، لا يوجد شيء، لا نقطة ارتكاز خارج الحركة العامة، حيث يمكننا أو يمكنهم اتخاذ موقف، ولا معايير مطلقة جامدة في ما يتعلق بأشياء وأشخاص يمكن تقييمهم في نهاية المطاف. ومن ثم، فإن المواقف الوحيدة التي يمكن أن نصيب في وصفها وإدانتها باعتبارها نسبية وذاتية ولاعقلانية هي صيغ لإخفاقنا في ربط حكمنا بمصالحنا الحقيقية، أي بما يحقق طبائعنا بصورة أكمل – بكل ما تخبئه بالضرورة الخطوة اللاحقة في تطورنا المحتوم. بعض المفكرين المنتمين إلى هذه المدرسة ينظرون إلى الانحرافات الذاتية بعين العطف ويعذرونها بوصفها مواقف مؤقتة سوف ينطلق منها التنوير في المستقبل ويحافظ على وجود البشر. بينما يحدق غيرهم ببهجة أو سخرية في المصير المحتوم لأولئك الذين أساؤوا تفسير سيرورة الحوادث التي يتعذر تغييرها، ومن ثم عارضوها واصطدموا معها. لكن بغض النظر هل النبرة متعاطفة أم متهكمة، وهل ندين أخطاء الأفراد الحمقى أو حشود الغوغاء العمياء، أو نهلل لفنائهم المحتوم، فإن هذا الموقف يعتمد على الاعتقاد بأن كل شيء حدث على النحو الذي حدث فيه نتيجة آلية التاريخ ذاته – بواسطة القوى اللاشخصية للطبقة، أو العرق، أو الثقافة، أو «التاريخ»، أو «العقل»، أو «قوة الحياة»،

أو «التقدم»، أو «روح العصر». وعندما نأخذ بالاعتبار هذا التنظيم لحياتنا، الذي لم نوجده، ولا يمكننا تعديله، نجد أنه هو وحده المسؤول، في نهاية المطاف، عن كل شيء. إن ذم أو مدح أفراد أو جماعات من الأفراد على التصرف الصائب أو الخاطئ، طالما يستدعي ذلك اقتراح أنهم يملكون فعلًا بمعنى من المعاني حرية الاختيار بين البدائل، ويمكن لذلك ذمهم/مدحهم على أساس صحيح ومعقول على البديل الذي اختاروه ويختارونه، ليس سوى خطأ ذريع، عودة إلى الإدراك البدائي أو الساذج للبشر بوصفهم قادرين نوعًا ما على تجنب الحتمية الكلية التي تجبر حياتهم عبر قوى طبيعية أو فوق طبيعية، ردة إلى الأرواحية (حيوية المادية) الطفولية التي يجب على دراسة النظام العلمي أو الميتافيزيقي المعني تبديدها بأقصى سرعة. فإذا كانت هذه الاختيارات حقيقية، لا يمكن أن توجد بنية العالم المحتومة التي تستطيع وحدها، وفقًا لهذا الرأي، أن تجعل التفسير الكامل، العلمي أو الميتافيزيقي، ممكنًا. وهذا يستبعد تمامًا بوصفه غير وارد، «يرفضه العقل»، جنون عظمة صبياني، مشوش ومخادع وسطحي وما قبل علمي، وغير جدير بالبشر المتحضرين.

لا ريب في وجود جذور ميتافيزيقية عميقة لفكرة أن التاريخ يطيع قوانين طبيعية أو ما فوق طبيعية، وأن كل حادث في حياة البشر عنصر في نمط ضروري: الافتتان بالعلوم الطبيعية يغذي هذا النبع، لكنه ليس مصدره الوحيد أو حتى الرئيس. في المقام الأول، هنالك نظرة غائية تصل جذورها إلى بدايات الفكر البشري. وهي تتبدى بنسخ عديدة، لكن القاسم المشترك بينها كلها هو الاعتقاد بأن البشر، وجميع الكائنات الحية وربما الأشياء الجامدة أيضًا، هم على ما هم عليه، بل لهم وظائف ويسعون وراء أهداف. هذه الأهداف إما مفروضة عليهم بواسطة خالق جعل كل شخص وكل شيء يخدم هدفًا محددًا؛ أو ليست مفروضة من خالق لكنها -إذا جاز التعبير- مذوتة داخل أصحابها، بحيث يكون لكل كيان «طبيعة» ويسعى وراء هدف معين «طبيعي» بالنسبة له، ومقياس كماله هو الدرجة التي يبلغها في تحقيقه. ووفقًا لهذا الرأي، تعد جميع الشرور والسيئات والعيوب، والأشكال المتنوعة للفوضى والأخطاء، صيغ من

الإحباط، والجهد المعرقل لبلوغ هذه الأهداف، وإخفاقات ناجمة إما عن سوء طالع، عن بلوى مشؤومة تضع العقبات في سبيل تحقيق الذات، أو محاولات فقدت الوجهة الصحيحة لتحقيق هدف ليس «طبيعيًا» للكيان المعني.

في هذه الكوزمولوجيا، يصبح عالم البشر (وفي بعض النسخ، الكون بأكمله) تراتبية مفردة شاملة لكل شيء؛ بحيث أن تفسير السبب الذي يجعل كل مكون منه على ما هو عليه، وأين، ومتى، ولماذا يفعل ما يفعله، يعني القول ما هو هدفه، وما مدى نجاحه في تحقيقه، وما هي علاقات التعاون والخضوع بين أهداف مختلف الكيانات الساعية وراء أهداف في الهرم المتناغم الذي تشكله جمعيًا. وإذا كانت هذه صورة صحيحة للواقع الحقيقي، فإن التفسير التاريخي، مثل كل شكل آخر من التفسير، يجب أن يتألف قبل كل شيء من النسبة إلى الأفراد والجماعات والأمم والأنواع في مكانها الصحيح في النمط الكوني. ومعرفة المكان «الكوني» لشيء أو شخص يعني القول ما هو وماذا يفعل، وفي الوقت ذاته لماذا يجب أن يكون ويفعل ما يكونه ويفعله. ومن ثم، فإن الشخص/ الشيء الذي يكون ويمتلك قيمة، يماثل الشخص/ الشيء الذي يوجد ويمتلك وظيفة (ويحققها بطريقة أكثر أو أقل نجاحًا). النمط وحده هو الذي يوجِد، ويفني، ويسبغ هدفًا، أي قيمة ومعنى، على كل ما هو موجود. والفهم هو إدراك الأنماط. وتقديم تفسير تاريخي لا ينحصر في إطار وصف سلسلة متوالية من الحوادث، بل جعلها قابلة للفهم؛ وجعلها قابلة للفهم يعني كشف النمط الأساسي –ليس واحدًا من عدة أنماط ممكنة، بل الخطة الفريدة الواحدة التي تحقق، بوصفها كذلك، هدفًا واحدًا محددًا، ومن ثم تُكشف بوصفها ملائمة ومتوافقة مع أسلوب قابل للتحديد ضمن خطة كلية «كونية» مفردة هي هدف الكون، الهدف الذي يكون بفضله كونًا بالأصل، وليس فوضى عمائية من الشظايا والأجزاء المنفصلة. وكلما فُهمت طبيعة هذا الهدف بصورة أكثر شمولية، ومعها النمط الذي تستدعيه في الأشكال المتنوعة من النشاط البشري، زاد ما يقدمه النشاط –«الأعمق»– للمؤرخ من تفسير وتوضيح. وإلى أن يفسر حدث، أو شخصية فرد، أو نشاط هذه المؤسسة أو الجماعة أو الشخصية

التاريخية أو تلك، كعاقبة لزومية لمكانها في النمط (وكلما كانت الخطة أكبر، أي أكثر شمولية، زاد احتمال أن تكون هي الصحيحة)، لا يمكن تقديم أي تفسير – ومن ثم أي رواية تاريخية. وكلما أمكن إظهار حدث أو فعل أو شخصية بأنها أكثر حتمية، أصبح فهمها أفضل، وزاد عمق رؤية الباحث، وزاد قربنا من الحقيقة الواحدة الشاملة والنهائية.

يتناقض هذا الموقف تناقضًا عميقًا مع التجريبية. نحن نعزو أهدافًا إلى جميع الأشياء والأشخاص لا لأننا نملك دليلًا على هذه الفرضية؛ فإذا كانت المسألة تتعلق بدليل عليها، فلا بد من وجود دليل ضدها من حيث المبدأ؛ ومن ثم فقد يتبين أن بعض الأشياء والحوادث ليس لها هدف، ومن ثم فهي غير قادرة حسب المعنى المستعمل آنفًا، على التلاؤم مع نمط، أي غير قابلة للتفسير على الإطلاق؛ لكن ذلك لا يمكن أن يكون بديهية مستقلة عن التجربة، ويرفض مسبقًا. نحن ببساطة لا نتعامل مع نظرية تجريبية بل مع موقف ميتافيزيقي يعد فكرة أن تفسير شيء –وصفه كما هو عليه «حقًا»، بل حتى تعريفه بطريقة أكثر من لفظية، أي سطحية- يعني اكتشاف غرضه، قضية مسلمًا بها. كل شيء من حيث المبدأ قابل للتفسير، لأن لكل شيء هدفًا، مع أن أذهاننا قد تكون ضعيفة ومشتتة إلى حد يمنعها من اكتشاف ماهية هذا الهدف في أي حالة معينة. ووفقًا لهذا الرأي، يعني القول بوجود الأشياء أو الأشخاص أنها تسعى وراء أهداف؛ والقول إنها موجودة أو حقيقية، لكن تفتقد الهدف، بغض النظر هل مفروض من الخارج أو «متأصل» أو «محايث»، يعني قول شيء ليس مزيفًا، بل متناقض ذاتيًا، ومن ثم فهو لغو لا معنى له. الغائية ليست نظرية، ولا فرضية، بل فئة أو إطار يمكن أو يجب إدراك كل شيء تبعًا له ووصفه.

لا يحتاج تأثير هذا الموقف في كتابة التاريخ، من ملحمة جلجامش إلى ألعاب الورق الممتعة (سوليتير) التي يلعبها أرنولد توينبي مع ماضي البشر ومستقبلهم –بمهارة لافتة وخيال منعش- إلى توكيد لأنه مألوف وشائع. لكنه يدخل دون وعي فكر ولغة أولئك الذين يتحدثون عن «نهوض» و«سقوط» الدول أو الحركات أو الطبقات أو الأفراد كأنما تطيع إيقاعًا لا يقاوم، موجة صاعدة أو

نازلة في نهر كوني، مد أو جزر في أحوال البشر، خاضعة كلها لقوانين طبيعية أو ما فوق طبيعية؛ كأنما فرضت حالات التناسق المطردة القابلة للاكتشاف على أفراد أو «أفراد خارقين» من «قدر محتوم»، كأنما فكرة الحياة بوصفها مسرحية أكثر من مجرد استعارة مجازية[1]. وبالنسبة لأولئك الذين يستخدمون هذه الاستعارة التشبيهية، ليس التاريخ سوى مقطع من أوبرا، من ملهاة أو مأساة -أو سلسلة من المقاطع- يتلو فيه الأبطال والأشرار، والرابحون والخاسرون، أدوارهم ويواجهون مصيرهم وفقًا للنص المدرك بلغتها لكن ليس بواسطتها؛ وإلا لا يوجد ما يمكن إدراكه بوصفه كوميديًا أو تراجيديًا؛ لا نمط -ولا قواعد- ولا تفسير. يتكلم المؤرخون والصحافيون والناس العاديون بهذه اللغة؛ وأصبحت جزءًا من الكلام العادي. لكن أخذ هذه الاستعارات وأساليب التعبير بمعناها الحرفي؛ والاعتقاد بأن مثل هذه الأنماط لم تبتكر وإنما اكتشفت وأدركت بالحدس، وأنها ليست مجرد جزء من عدة نغمات محتملة يمكن للأصوات نفسها أن تجعلها

(١) بالطبع، لا أود الإيحاء بامكانية الاستغناء عن الاستعارات والتعابير المجازية في الكلام العادي، أو بدرجة أقل في لغة العلوم؛ ما أردت الإشارة إليه هو خطر التشيُّ غير المشروع- الخلط بين الأشياء والكلمات، بين الحقائق والمجازات- الأكثر شيوعًا مما يعتقد في هذا المجال. الحالات الأكثر سوءًا، بالطبع، المجازات المتعلقة بالدولة أو الأمة، وعمليات شبه الشخصنة التي تعرضنا لها والتي أقلقت أو أغضبت الفلاسفة وحتى الناس العاديين عن حق لأكثر من قرن. لكن العديد من الكلمات والاستخدامات الأخرى تنطوي على مخاطر مشابهة. الحركات التاريخية، مثلًا، موجودة وينبغي أن يسمح لنا بتسميتها كذلك. والأعمال الجمعية تحدث فعليًا؛ والمجتمعات تنشأ وتزدهر وتنحط وتموت؛ والأنماط، و«الأجواء»، والعلاقات الداخلية المعقدة بين البشر والثقافات هي ما هي عليه، ولا يمكن تجاوزها بتحليلها إلى مركباتها الذرية. غير أن المغالاة في فهم مثل هذه التعابير المجازية حرفيًا، بحيث يصبح من الطبيعي والعادي أن نعزو إليها خصائص عارضة، وقوى فاعلة، وسمات متسامية، وضرورات التضحية الإنسانية في سبيلها، هو ضرب من الانخداع القاتل بالأساطير. ثمة «إيقاعات» في التاريخ، لكن الحديث عنها باعتبارها «صارمة» و«لازمة» مظهر فكري فاسد يشي بتردي حالة قائلها. كذلك للثقافات أنماط ونماذج، وللعصور أرواح؛ لكن تفسير الأفعال الإنسانية باعتبارها نتائج أو تعابير «حتمية» لها ضرب من الوقوع ضحية الاستخدام الخاطئ للكلمات. يبدو أن ليس هناك صيغة تضمن نجاح الهروب من خيارين أحلاهما مر- ملء العالم بقوى خيالية وسلطات وهمية، أو اختزال كل شيء بالسلوك الممكن توثيقه لرجال ونساء محددين في أماكن وأزمنة معينة. كل ما يمكن للمرء فعله الإشارة إلى هذه المخاطر لا أكثر، وعليه تفاديها بأفضل ما يستطيع.

مناسبة للأذن الموسيقية، بل فريدة بمعنى من المعاني؛ والاعتقاد بوجود النمط، الإيقاع الأساسي للتاريخ -شيء يوجده كل منهما ويبرره- يعني المبالغة في أخذ اللعبة على محمل الجد، ورؤية مفتاح الواقع الحقيقي فيها. من المؤكد أن ذلك يعني الالتزام بالرأي القائل إن فكرة المسؤولية الفردية وهم مضلل «في نهاية المطاف». لكن لا يوجد جهد، مهما كان بارعًا، لتفسير هذا التعبير المعذب سوف يعيد، ضمن نظام غائي، معناه العادي إلى فكرة الاختيار الحر. ربما تعي الدمى وتدرك وتربط نفسها بسعادة بعملية محتومة تلعب فيها أدوارها؛ لكن تبقى العملية محتومة، وتبقى هي دمى تتحرك بالأسلاك.

ليست الغائية بالطبع ميتافيزيقيا التاريخ الوحيدة؛ فقد لازمها جنبًا إلى جنب تمييز مستمر للمظهر والواقع أكثر شهرة لكن من نوع مختلف. بالنسبة للمفكر الغائي، لا تعود أسباب الفوضى الظاهرة، والكوارث الغامضة، والمعاناة اللامبررة، والسلسلة اللامفهومة للحوادث العشوائية، إلى طبيعة الأشياء بل إلى فشلنا في اكتشاف هدفها. ثمة حاجة إلى ما يبدو لنا عديم النفع، ومتنافرًا، ووضيعًا، وبشعًا، وشريرًا، ومشوهًا، من أجل تناغم الكل الذي لا يعلمه إلا خالق العالم أو العالم نفسه (إذا أصبح مدركًا كليًا لذاته ولأهدافه). الفشل الكلي استنتاج مستثنى، لأن العمليات كلها على مستوى «أعمق» سوف تتوج بالنجاح؛ ولأن من الضروري دومًا وجود مستوى «أعمق» من مستوى أي رؤية، لا يوجد من حيث المبدأ اختبار تجريبي لما يكون النجاح أو الفشل «النهائي». الغائية شكل من الإيمان ليس قابلًا لا للتوكيد ولا للدحض بأي نوع من التجربة؛ وأفكار الدليل والبينة والاحتمال.. لا تنطبق عليه.

لكنّ هناك رأيًا قديم العهد أيضًا لا تكون وفقًا له الأهداف المدركة بدرجات متفاوتة من الوضوح، هي التي تفسر ما يحدث وتبرره، بل حقيقة واقعية أبدية سامية، موجودة «فوق»، أو «خارج»، أو «فيما وراء»؛ تبقى على حالها إلى الأبد، في تناغم مثالي، ومحتوم، ويفسر نفسه بنفسه. كل عنصر فيها محتم أن يكون كما هو كائن بعلاقاته مع العناصر الأخرى وبالكل. فإذا لم يكن العالم يظهر ذلك على ما يبدو، وإذا لم نر الحوادث الواقعية والأشخاص

يرتبطون مع بعضهم بواسطة هذه العلاقات من الضرورة المنطقية، التي تجعل من غير المعقول أن يكون أي شيء على غير ما هو عليه، فإن السبب يرجع إلى فشل في رؤيتنا. إذ يعمينا الجهل والغباء والهوى، ومهمة التفسير في العلم أو التاريخ هي محاولة إظهار فوضى المظاهر باعتبارها انعكاسًا ناقصًا لنظام الحقيقة الواقعية المثالي، إذًا: كل شيء موجود في مكانه الصحيح. التفسير هو اكتشاف النمط «الأساسي». والمثال ليس الآن احتمالًا بعيدًا يشير نحو تحقيق الذات لجميع الأشياء والأشخاص، بل «بنية للحقيقة الواقعية»، متسقة ذاتيًا، وأبدية، ونهائية، وموجودة «سرمديًا» جنبًا إلى جنب العالم المشوش للحواس الذي تظهره على شكل صورة مشوهة أو ظل باهت، وهي في الوقت ذاته أصله وسببه وتفسيره وتبريره. أما علاقة هذه الحقيقة الواقعية مع عالم المظاهر فتشكل مادة جميع أقسام الفلسفة الحقيقية – الأخلاق، الجمال، المنطق، فلسفة التاريخ والقانون والسياسة، وفقًا لـ«الجانب» المختار من العلاقة الأساسية. لكن تحت جميع أسمائها المتنوعة –الشكل والمادة، الواحد والكثرة، الغايات والوسائل، الذات والموضوع، النظام والفوضى، التغيير والثبات، الكمال والنقص، الطبيعي والاصطناعي، الطبيعة والذهن– تبقى القضية المركزية، الحقيقة والمظهر، نفسها لا تتبدل. والفهم الصحيح حقًا هو فهمها وحدها. فهي تلعب الدور الذي تقوم به فكرة الوظيفة والهدف في النظرية الغائية. وهي وحدها التي تفسر وتبرر.

أخيرًا، هناك تأثير العلوم الطبيعية. في البداية، يبدو ذلك مفارقة: المنهج العلمي هو بالتأكيد نقيض التأمل الميتافيزيقي. لكن تاريخيًا، يتناسج الواحد مع الآخر، وفي المجال الذي أتناوله، يظهر صلات مهمة معه، أي فكرة أن كل موجود هو بالضرورة شيء ضمن الطبيعة المادية، ومن ثم عرضة للتفسير بالقوانين العلمية. وإذا استطاع نيوتن من حيث المبدأ تفسير كل حركة لكل مكون محدد من الطبيعة المادية بواسطة عدد قليل من القوانين العامة، فهل من غير المعقول الافتراض بأن الحوادث السيكولوجية، التي تشكل الحياة الواعية واللاواعية للأفراد، إضافة إلى الحقائق الاجتماعية –العلاقات والأنشطة الداخلية و«تجارب» المجتمعات– يمكن تفسيرها باستخدام مناهج مشابهة؟

هل صحيح أننا لا نعرف على ما يبدو سوى القليل عن مادة علم النفس وعلم الاجتماع مقارنة بالحقائق التي تعاملت معها الفيزياء أو الكيمياء؛ لكن هل يوجد أي اعتراض من حيث المبدأ على الرأي القائل إن فحصًا استقصائيًا دقيقًا ومبتكرًا بما يكفي للبشر ربما يكشف يومًا ما قوانين قادرة على أن تغل توقعات بقوة ودقة تلك التي أصبحت ممكنة الآن في العلوم الطبيعية؟ وإذا تمتع علم النفس وعلم الاجتماع بالمكانة اللائقة –ولماذا لا يتمتعان بهذه المكانة؟- سوف نحظى بقوانين تمكننا، على صعيد النظرية على الأقل (لأن الأمر ربما يظل صعبًا على مستوى الممارسة)، من توقع (أو إعادة بناء) كل تفصيل في حياة كل إنسان في المستقبل، والماضي والحاضر. وإذا كان هذا (كما هو بالتأكيد) المثال النظري لعلوم كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والإناسة (الأنثروبولوجيا)، سوف تتألف التفسيرات التاريخية ببساطة، إذا كانت ناجحة، من تطبيق قوانين هذه العلوم –الافتراضات المثبتة- على حالات فردية معينة. وستوجد ربما علوم نفس واجتماع وتاريخ «صرفة»، أي المبادئ نفسها؛ إضافة إلى «تطبيقها»: وسوف تظهر رياضيات اجتماعية، وفيزياء اجتماعية، وهندسة اجتماعية، و«فيزيولوجيا» لكل شعور وموقف ونزعة، بدقة وقوة وفائدة أصولها في العلوم الطبيعية. وفي الحقيقة فإن هذا هو أسلوب ولغة ومثال العقلانيين في القرن الثامن عشر: هولباخ ودالمبرت وكوندورسيه. الميتافيزيقيون هم ضحايا وهم خادع؛ إذ لا يوجد شيء سام ومتعال في الطبيعة؛ لا شيء هادف؛ كل شيء قابل للقياس؛ وسيأتي يوم سوف نتمكن فيه، ردًا على جميع المشكلات المؤلمة التي تقلقنا الآن، من القول مع ليبنيتز: «دعونا نحسب»[1]، ونجيب عن الأسئلة بشكل واضح ودقيق وشامل.

القاسم المشترك بين جميع هذه المفاهيم –الميتافيزيقية والعلمية سواء بسواء- هو فكرة أن التفسير يعني التصنيف ضمن صيغة عامة، وتقديم أمثلة على

(١) انظر: 'Let us calculate': e.g. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlin, 1875-90),vol. 7, p. 200. Condorcet, in particular, had the same attitude.

قوانين تشمل عددًا غير محدد من الحالات؛ بحيث لن تؤدي معرفة القوانين ذات الصلة كلها، وسلسلة كافية من الحقائق المعنية، إلى إدراك ما يحدث فحسب، بل أيضًا لماذا يحدث؛ لأن وصف شيء، إذا كانت القوانين مثبتة بأسلوب صحيح، يعني في واقع الأمر توكيد أن من المستحيل أن يحدث بصورة مغايرة. يعني سؤال «لماذا؟» بالنسبة للمفكرين الغائيين «ما هو الهدف الثابت الذي نسعى إليه؟»؛ ولـ«الواقعيين» غير الغائيين والميتافيزيقيين «ما هو النمط النهائي الذي يقرر ويحدد بشكل يتعذر تغييره؟»؛ وللمؤمنين بمثل كومت المتعلقة بالديناميات والسكونيات الاجتماعية «ما هي الأسباب؟» –أسباب فعلية هي كما هي، بغض النظر هل قد تكون بصورة أخرى أم لا. إن حتمية العمليات التاريخية، حتمية الميول، و«النهوض»، و«السقوط»، مجرد حقيقة واقعية برأي أولئك الذين يعتقدون بأن الكون لا يطيع سوى «قوانين طبيعية» تجعله على ما هو عليه؛ وهي شرعية –التبرير إضافة إلى التفسير– بنظر أولئك الذين يرون مثل هذا التناسق المطرد لا مجرد معطى، حقيقة صارخة، شيء لا يخضع للتغير والمساءلة، بل أنماط، وخطط، وأغراض، ومثل، أفكار في ذهن إله عقلاني أو عقل كوني، أهداف، شيء جمالي، كليات تحقق الذات، أسس منطقية ميتافيزيقية، تبريرات لاهوتية من عالم آخر، عدالة إلهية ترضي التوق لا إلى معرفة سبب وجود العالم فحسب، بل لماذا هو جدير بالوجود؛ ولماذا هذا العالم بالذات، بدلًا من عالم آخر، أو من عدم وجود عالم على الإطلاق؛ يقدم الحل بلغة القيم التي تكون إما «متجذرة» في الحقائق نفسها أو «محتمة» من ذروة «سامية» أو عمق «مفارق». تعد هذه النظريات كلها، بمعنى أو بآخر، أشكالًا من الحتمية، بغض النظر هل هي غائية أم ميتافيزيقية أم ميكانيكية أم دينية أم جمالية أم علمية. ومن السمات المشتركة في هذه الآراء كلها الإشارة الضمنية إلى أن حرية الفرد في الاختيار ليست سوى وهم في نهاية المطاف، وأن فكرة قدرة البشر على اختيار غير ما اختاروه تعتمد عادة على جهل بالحقائق؛ وعاقبة ذلك أن أي توكيد على أنه كان عليهم التصرف بهذا الشكل أو ذاك، أو تجنب هذا أو ذاك، أو أنهم يستحقون المدح أو اللوم، أو الاستحسان أو الإدانة، يستند إلى افتراض مسبق بوجود مجال معين من حياتهم لا يتقرر كلية بهذه القوانين، الميتافيزيقية أو اللاهوتية أو

المعبرة عن الاحتمالات المعممة للعلوم. ثم يتم التوكيد على أن هذا الافتراض خاطئ بوضوح لا لبس فيه. تقدم المعرفة يوجد باستمرار مساحات من التجربة تخضع لهيمنة قوانين تجعل الاستدلال المنهجي والتوقع النظامي أمرًا ممكنًا. ومن ثم، نستطيع إذا أردنا التشبث بالعقلانية اللجوء إلى المدح واللوم، أو التحذير والتشجيع، أو الدفاع عن العدالة أو المصلحة الذاتية، أو المسامحة، أو الغفران، أو اتخاذ قرارات، أو إصدار أوامر، أو الشعور بالندم المبرر، فقط إلى الدرجة التي نبقى عندها جاهلين بالطبيعة الحقيقية للعالم. وكلما زادت معرفتنا، ضاقت مساحة الحرية البشرية، ومن ثم المسؤولية. وبالنسبة للكائن كلي العلم، الذي يرى لماذا يكون الشيء على ما هو عليه وليس على صورة أخرى، تعد أفكار المسؤولية أو الذنب، والخطأ والصواب، فارغة بالضرورة؛ مجرد مقياس للجهل، للوهم الطفولي؛ وإدراك ذلك هو العلامة الأولى الدالة على النضج الأخلاقي والفكري.

اتخذ هذا المبدأ أشكالًا عدة. هنالك الذين يعتقدون بأن الأحكام الأخلاقية لا أساس لها لأننا نعرف الكثير، والذين يؤمنون بأنها غير مبررة لأننا لا نعرف سوى القليل. ومرة أخرى، هنالك بين أفراد الفئة الأولى أولئك الذين تعد حتميتهم متشائمة، أو واثقة من نهاية سعيدة لكنها في الوقت نفسه مؤذية بشكل يثير الحنق أو السخرية. بعضهم ينظر إلى التاريخ بحثًا عن الخلاص؛ وغيرهم عن العدالة؛ أو الانتقام؛ أو الفناء. ومن بين المتفائلين هنالك العقلانيون الواثقون، ولاسيما رواد وأنبياء العلوم الطبيعية والتقدم المادي (من بيكون إلى المنظرين الاجتماعيين المعاصرين) الذين يؤكدون أن الرذائل والمساوئ والمعاناة هي نتاج في النهاية دومًا للجهل. أما الركيزة المؤسسة لإيمانهم فهي القناعة الراسخة بأن من الممكن العثور على ما يريده البشر حقًا في جميع العصور؛ وما يستطيعون فعله، وما يقع إلى الأبد خارج نطاق سلطتهم؛ وفي ضوء ذلك، يمكنهم ابتكار الوسائل واكتشافها وتعديلها لتلائم الغايات القابلة للتحقق. الضعف والبؤس، والحمق والرذيلة، والعيوب الأخلاقية والفكرية ترجع بأسبابها إلى سوء التكيف والتوافق. وفهم طبيعة الأشياء يعني (على أقل تقدير) معرفة ما تريده أنت

(والآخرون الذين سيكونون مثلك لأنهم بشر) حقًا، وكيف تحصل عليه. كل ما هو سيئ يعود إلى الجهل بالغايات أو الوسائل؛ واكتساب المعرفة بها هو هدف العلوم ووظيفتها. سوف تتقدم العلوم؛ وسوف تكتشف الغايات الحقيقية إضافة إلى الوسائل الكافية؛ وتتوسع المعرفة، ويزداد فهم البشر، ومن ثم يصبحون أكثر حكمة وأفضل حالًا وأكثر سعادة. لم يكن لدى كوندورسيه، الذي يعد نصه *Esquisse* أبسط البيانات المعبرة عن معتقده وأكثرها إثارة، أدنى شك في أن السعادة والمعرفة العلمية، والفضيلة والحرية مربوطة جميعها «بسلسلة لا تنقطع»[1]، بينما يبدو الحمق والرذيلة والظلم والتعاسة أشكالًا من مرض سوف يقضي عليه تقدم العلم إلى الأبد؛ ولأننا خلقنا على ما نحن عليه بأسباب طبيعية؛ سيكون فهمها لوحده كافيًا لجعلنا في حالة تناغم مع «الطبيعة».

المدح واللوم من وظائف الجهل؛ نحن سنبقى على ما نحن عليه، مثل الحجر والشجر، مثل النحل والقنادس، وإذا كان من اللاعقلانية توجيه اللوم إلى الأشياء أو الحيوانات، أو المناخ أو التربة، أو البهائم أو السوائم، أو مطالبتها بالعدالة، حين تسبب لنا الألم، فإن من اللاعقلانية أيضًا توجيه اللوم إلى شخصيات البشر أو أفعالهم التي لا تخضع إلى درجة أقل من الحتمية. نستطيع أن نأسف لوحشية البشر، وظلمهم، وحمقهم -أو نأسى لها أو نفضحها- ونعزي أنفسنا باليقين بأن التقدم السريع لمعرفتنا التجريبية الجديدة سوف يجعل هذا كله مجرد كابوس وانقضى؛ لأن التقدم والتعليم، إذا لم يكونا محتمين فهما مرجحان على أقل تقدير. إن الاعتقاد باحتمال (أو أرجحية) تحقيق السعادة بوصفها منتجًا للتنظيم العقلاني يجمع الحكماء الأخيار كلهم في العصور الحديثة، من الميتافيزيقيين في عصر النهضة الإيطالي، إلى المفكرين الثوريين في عصر التنوير الألماني، ومن الراديكاليين والنفعيين في فرنسا ما قبل الثورة، إلى أصحاب الرؤى من عبدة العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين. إنه جوهر جميع الطوباويات: من بيكون وكامبانيلا إلى ليسينغ وكوندورسيه، وسان سيمون

---

(١) انظر: *Esquisse d'un tableau historique des progres de Vesprit humain*, ed. O. H. Prior and Yvon Belaval (Paris, 1970), p. 228.

وكابيه، وفورييه وأوين، ليتأوج في الخيالات الفانتازية البيروقراطية لأوغست كومت، وعالمه المرتب إلى حد التزمت من البشر المنخرطين بكل بهجة في تحقيق وظائفهم، كل في مجاله المحدد بصرامة، ضمن التراتبية المنظمة عقلانيًا والثابتة كليًا للمجتمع المثالي. هؤلاء هم الأنبياء الإنسانيون الأخيار –عرف عصرنا كثيرًا منهم: من جول فيرن وهـ. ج. ويلز وأناتول فرانس وبرنارد شو، إلى أتباعهم الأمريكيين الكثر– الذين تعاطفوا بكل سخاء مع البشرية، وسعوا بكل إخلاص إلى إنقاذ كل إنسان من عبء الجهل والحزن والفقر والاتكال المذل على الآخرين.

التنويعات الأخرى من هذا الموقف أقل ودًا واعتدالًا في النبرة والشعور. حين يصف هيغل، وبعده ماركس، العمليات التاريخية، يفترضان أيضًا أن البشر ومجتمعاتهم جزء لا يتجزأ من طبيعة أعرض، يعدها هيغل روحانية، ويرى ماركس أنها مادية. تنخرط القوى الاجتماعية الكبرى في عمل لا يدركه أبدًا إلا أكثر الأفراد موهبة ودقة في الملاحظة؛ أما الناس العاديون فتعمى عيونهم بدرجات متفاوتة عن رؤية ذلك الذي يشكل حياتهم فعلًا، يعبدون الأصنام ويخترعون الأساطير الصبيانية، التي يعظمونها بآراء أو نظريات من أجل تفسير العالم الذي يعيشون فيه. وبين الحين والآخر، تتطور القوى الحقيقية –اللاشخصية والمتعذر مقاومتها– التي تحكم العالم إلى نقطة يصبح عندها التقدم التاريخي «واجبًا». ثم نصل (حسب الاعتقاد الشهير لهيغل وماركس) إلى لحظات التقدم الحاسمة؛ وهذه تأخذ شكل قفزات كارثية عنيفة، ثورات مدمرة تؤسس بالنار والسيف غالبًا نظامًا جديدًا على أنقاض القديم. ومن المحتم أن تسقط الفلسفات البائدة والغريرة والحمقاء وشبه العمياء لأهل المؤسسة القديمة وتستأصل كلية هي وأصحابها.

بالنسبة لهيغل، وكثيرين غيره من فلاسفة الحركة الرومانتيكية وشعرائها (لكن ليس كلهم)، يعد التاريخ صراعًا أبديًا بين قوى روحية هائلة مجسدة حينًا في مؤسسات – كنائس، أعراق، حضارات، إمبراطوريات، دول قومية – وأحيانًا في أفراد أرفع مكانة من باقي البشر –«شخصيات تاريخية-عالمية»–

يتمتعون بعبقرية جريئة ونبوغ شرس، يهيمنون بظلهم على معاصريهم الضعفاء ويزدرونهم. بالنسبة لماركس، ليس الصراع سوى نزاع بين جماعات مشروطة ومنظمة اجتماعيًا -طبقات تشكلت بالصراع من أجل العيش والبقاء، ومن ثم من أجل السيطرة على السلطة. هنالك نبرة تهكمية في كلمات هذين المفكرين (غير مسموعة من أكثر أتباعهم كرمًا ووفاء) وهما يتأملان خيبة ودمار الناس العاديين الجهلة من الرجال والنساء الذين حوصروا في واحدة من لحظات التاريخ الحاسمة. فقد استحضر كل منهما صورة بشر مسالمين وحمقى، لا يدركون غالبًا الدور الذي يلعبونه في التاريخ، يبنون بيوتهم، بأمل وسذاجة، على المنحدرات الخضراء لما يبدو لهم سفوحًا وادعة في الجبل، واثقين من ديمومة أسلوبهم الخاص في الحياة، نظامهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، متعاملين مع قيمهم كأنها معايير أبدية، يعيشون ويعملون ويقاتلون دون أي وعي بالعمليات الكونية التي لا تمثل حياتهم سوى مرحلة عابرة منها. لكن الجبل ليس جبلًا عاديًا؛ بل بركان؛ وحين يحدث الانفجار المحتوم (كما عرف الفيلسوف دومًا) سوف تسحق الكارثة بيوتهم وتبيد مؤسساتهم التي حظيت بالرعاية والعناية، وتدمر أساليبهم الحياتية ومثلهم وقيمهم، كارثة تؤشر على القفزة من المرحلة «الأدنى» إلى «الأعلى». وعند الوصول إلى هذه النقطة، يبدو كل واحد من النبيين المبشرين بالدمار في بيئته الطبيعية؛ يدخل إلى ميراثه؛ ويتفحص آثار الكارثة بنوع من السخرية والازدراء والتحدي «البايروني». الحكمة هي معرفة الوجهة التي يتحرك نحوها العالم بعناد، وربط الذات مع القوة البازغة التي تبشر بالعالم الجديد. ربط ماركس نفسه مبتهجًا -وهذا جزء من جاذبيته لأصحاب الذهنية العاطفية المشابهة- بطريقته التي لا تقل حماسة عن نيتشه أو بوكانين، بالقوة الكبرى الإبداعية في تدميرها، التي استقبلت بذهول ورعب من أولئك الذين كانت قيمهم ذاتية إلى حد اليأس، الذين أصغوا إلى ضمائرهم ومشاعرهم، أو إلى ما قاله لهم من يدرسهم أو يرعاهم، دون أن يدركوا أمجاد الحياة في عالم يتحرك من انفجار إلى انفجار لتحقيق الخطة الكونية العظمى. حين ينتقم التاريخ -تطلع إليه كل نبي غاضب في القرن التاسع عشر للثأر له من أولئك الذين يكرهونه- سوف تسحق كثبان النمال البشرية الخانقة، الوضيعة،

البائسة، المثيرة للسخرية؛ وهي تستحق السحق، لأن الظالم والعادل، والصالح والطالح، يتقرر بالأهداف التي تنزع إليها الخليقة كلها. كل ما يصطف إلى جانب العقل المنصور عادل وحكيم؛ وكل ما يقف مع الجانب الآخر، جانب العالم المحكوم عليه بالدمار من عمل قوى العقل، يستحق اسم الغبي، والجاهل، والذاتي، والعشوائي، والأعمى؛ وإذا بلغ حد محاولة مقاومة القوى التي قدر عليها أن تحل محله، فإنه -أي الأحمق والوضيع والمخادع ومتوسط الجدارة- يستحق اسم الرجعي، والشرير، والظلامي، والمعادي لأعمق مصالح البشر.

على الرغم من اختلاف نبرة هذه الأشكال من الحتمية -بغض النظر هل هي علمية أم إنسانية أم متفائلة أم غاضبة أم رؤيوية وجذلة- إلا أنها تتفق على أن للعالم وجهة يسير نحوها وقوانين تحكمه، وأن من الممكن إلى درجة معينة اكتشاف الوجهة والقوانين عبر استخدام تقنيات الاستقصاء المناسبة؛ فضلًا عن أن عمل هذه القوانين لا يمكن أن يفهمه إلا الذين يدركون أن حياة الأفراد وشخصياتهم وأفعالهم، العقلية والجسدية، محكومة بـ«كليات» أكبر من تلك التي ينتمون إليها، وأن الارتقاء المستقل لهذه «الكليات» هو الذي يكوّن ما يدعى بـ«القوى» التي يجب صياغة التاريخ «العلمي» (أو «الفلسفي») حقًا وفقًا لوجهتها. ومن أجل العثور على تفسير للسبب الذي يجعل أفرادًا معينين، أو جماعات منهم، يتصرفون أو يفكرون أو يشعرون بهذه الطريقة لا تلك، يجب أن نسعى أولًا إلى فهم بنية هذه «الكليات» وحالة تطورها ووجهتها، مثلًا: المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية التي ينتمي إليها الأفراد؛ وحين تفهم، يجب أن يصبح سلوك الأفراد (أو الأكثر تميزًا بينهم) قابلًا للاستنتاج منطقيًا، ولا يكوّن مشكلة مستقلة. أما الأفكار المتعلقة بهوية هذه الكيانات أو القوى الكبرى، ووظائفها، فتختلف بين منظر وآخر. العرق، اللون، الكنيسة، الأمة، الطبقة؛ المناخ، الري، التقانة، الوضع الجيوسياسي؛ الحضارة، البنية الاجتماعية، الروح الإنساني، اللاوعي الجمعي، على سبيل المثال لا الحصر، لعبت جميعًا دورها في الأنظمة اللاهوتية-التاريخية، دور البطولة على مسرح التاريخ. وقدمت بوصفها القوى الحقيقية التي يعد الأفراد من مكوناتها،

وفي الوقت ذاته العناصر التكوينية والأفصح تعبيرًا عن هذه أو تلك المرحلة منها. وأولئك الذين يتمتعون بوعي أوضح وأعمق من غيرهم بالدور الذي يلعبونه، طوعًا أم كرهًا، يلعبونه إلى تلك الدرجة بطريقة أكثر جرأة وفاعلية؛ هؤلاء هم القادة الطبيعيون. أما الآخرون، الذين تقودهم اهتماماتهم الشخصية الضيقة إلى تجاهل أو نسيان أنهم أجزاء من نمط مستمر أو متشنج من التغيير، فيدفعهم الخداع والتضليل إلى افتراض أنهم (أو إلى التصرف على أي حال كأنما هم) وأتباعهم مستقرون على مستوى ثابت إلى الأبد.

ما تستلزمه التنويعات المختلفة لكل من هذين الموقفين، مثل أشكال الحتمية الحقيقية كلها، إلغاء فكرة المسؤولية الفردية. إذ إن من الطبيعي للبشر على الرغم من كل شيء، لأسباب عملية أو لأنهم يميلون إلى التأمل، أن يسألوا من هو أو ما هو المسؤول عن هذه الحالة أو تلك التي ينظرون إليها بعين الرضا أو القلق، أو يتحمسون لها أو يخافون منها. وإذا كان تاريخ العالم ناتجًا عن اشتغال قوى قابلة للتحديد، لا علاقة لها بالإرادات الحرة والخيارات الحرة للبشر، أو لا تتأثر بها كثيرًا، فإن التفسير الصحيح لما يحدث يجب أن يقدم وفقًا لارتقاء مثل هذه القوى. وهناك ميل إلى القول إن هذه الكيانات الكبرى، وليس الأفراد، هي «المسؤولة» في نهاية المطاف. أعيش في لحظة معينة من الزمن في ظروف روحية واجتماعية واقتصادية وضعت فيها: كيف إذًا لا أخضع لها في الاختيار والفعل؟ إن القيم التي أعيش حياتي وفقًا لها هي قيم الطبقة، أو العرق، أو الكنيسة، أو الحضارة التي أنتمي إليها، أو هي جزء لا يتجزأ من «محطتي» –موقعي في «البنية الاجتماعية». لا أحد ينكر أن من الحمق والقسوة لومي على طول قامتي، أو اعتبار لون شعري أو الخصائص المميزة لعقلي أو لقلبي ناتجة بشكل رئيسي عن اختياري الحر؛ لا تنتج هذه السمات عن قرار اتخذه أنا. وإذا وسعت مدى هذا التصنيف دون حدود، فإن كل ما يكون ويوجد، ضروري ومحتوم. هذا التوسيع اللامحدود للضرورة، يصبح وفقًا لأي من الآراء الموصوفة آنفًا، متأصلًا في تفسير كل شيء. إن اللوم والمدح، والتفكير ببدائل محتملة لمسارات الفعل، واتهام الشخصيات التاريخية أو الدفاع عنها لأنها

تصرفت بالطريقة التي تصرفت بها، يصبح نشاطًا عبثيًا سخيفًا. ربما يستمر الإعجاب (والازدراء) بهذا الفرد أو ذاك، لكنه يصبح مشابهًا للحكم الجمالي. يمكننا أن نرثي أو نأسف، نحب أو نكره، نرضى أو نخجل، لكننا لا نستطيع أن نلوم ونبرر. الإسكندر، وقيصر، وأتيلا، وكرومويل، وهتلر، يشبهون الفيضانات والزلازل، وغروب الشمس، والمحيطات، والجبال؛ ربما نعجب بهم أو نخاف منهم، نمدحهم أو نلعنهم، لكن إدانة أفعالهم أو تمجيدها (في نهاية المطاف) يشبهان في المعقولية إلقاء مواعظ على شجرة (مثلما أشار فريدريك الأكبر بأسلوبه اللاذع المعتاد في معرض هجومه على كتاب هولباخ «منهج الطبيعة»)[1].

---

(١) الحتمية، بالطبع، لا تتطابق مع القدرية، فالقدرية واحدة فقط من أنواع الحتمية هائلة العدد، وليست بالتأكيد النوع الأكثر معقولية. تدعي غالبية الحتميين على ما يبدو أن التمايزات القائمة بين السلوك االطوعي، أو بين الأفعال والحركات الميكانيكية أو الحالات، أو بين ما يُعتبر الإنسان مسؤولًا وغير مسؤول عنه، وبالتالي فكرة الكائن الأخلاقي بحد ذاتها، تعتمد على ماهو اختيار أو جهد أو قرار فردي، أو ما يمكن أن يتأثر به. ويرى الحتميون أنني بشكل عادي قد أمتدح أو ألوم شخصًا ما حصرًا إذًا، ولأنني، اعتقد بأن ما حدث كان سببه (أو قد يكون سببه جزئيًا بكل الأحوال) اختياره، أو عدمه في حال غياب الاختيار؛ وعلي ألا أمتدحه أو ألومه إن كانت خياراته، وجهوده، إلخ.. غير قادرة بشكل واضح على التأثير في النتيجة التي أشيد بها أو أشجبها؛ وأن هذا يتطابق مع أكثر أشكال الحتمية صرامة، لأن الخيارات، والجهود، إلخ.. بحد ذاتها هي سببيًا نتائج حتمية لعناصر شرطية مكانيًا-زمانيًا مسبقة ويمكن تحديدها. هذا (وهو بجوهره «التحلل» الكلاسيكي لمشكلة حرية الإرادة الذي وضعه التجريبيون البريطانيون- هوبز، ولوك، وهيوم، وأتباعم المعاصرون- رسل، وشليك، وآير، ونويل-سميث، وهامبشير، إلخ..) لا يبدو لي أنه يحل المشكلة، بل يعيدها خطوة إلى الوراء لا أكثر. فقد أعرف المسؤولية، أو المساءلة الأخلاقية، إلخ.. لأسباب قانونية أو أغراض أخرى على هذه الشاكلة. لكن لو اقتنعت أن أفعال الاختيار، والخصائص المزاجية، إلخ.. رغم أنها تؤثر فيما حدث، فإنها مع ذلك تتحدد نفسها كليةً بعوامل ليست تحت سيطرة الفرد (بما فيها بواعثه ودوافع عمله)، فعلي بالتأكيد ألا اعتبره أخلاقيًا يستحق الثناء أو اللوم. في مثل هذه الحالات، يصبح مفهوم الجدارة والاستحقاق، كما يستخدم هذان التعبيران حاليًا، فارغًا من محتواه بالنسبة لي.

يبدو لي أن نوع الاعتراض نفسه ينسحب على المبدأ المتصل والقائل بأن حرية الإرادة تكافئ القدرة على التأثر (سببيًا) بالمديح أو اللوم أو الإقناع أو التعليم، إلخ... فسواء كانت الأسباب التي تعتبر مسؤولة كليا عن تحديد الفعل الإنساني جسدية، أو نفسية، أو من نوع آخر، وبأي نمط أو نسبة طرأت، إن كانت حقًا أسبابًا- أي إن اعتبرت نتائجها غير قابلة للتغيير، كما في نتائج الأسباب الفيزيائية أو الفيزيولوجية مثلًا- فهذا بحد ذاته يبدو لي أنه يجعل الاختيار الحر بين بدائل فكرة غير قابلة للتطبيق. اعتمادًا على هذا الرأي، يتحول معنى عبارة «كان يمكن أن =

وهكذا يصبح من الحمق تقييم درجات مسؤوليتهم، ونسبة هذه العاقبة أو تلك إلى قرارهم الحر، واعتبارهم نماذج أو روادع، والسعي إلى استخلاص العبر من حياتهم. قد نشعر بالخجل من أفعالنا أو حالاتنا الذهنية، أو حالات الآخرين، مثلما يخجل الأحدب من حدبته؛ لكن لا نستطيع أن نشعر بالندم: لأنه يستدعي الاعتقاد بأنه كان في مقدورنا التصرف على نحو مخالف، بل أن نختار بشكل حر فعل ذلك. هؤلاء الرجال يبقون على ما هم عليه؛ وكذلك نحن. ويمكن تفسير سلوكهم وفقًا للتصنيف الجوهري المستخدم، حيث يكون التاريخ قابلًا للاختزال إلى علم طبيعي أو خطة ميتافيزيقية أو لاهوتية. هذا كل ما نستطيع أن نفعله لهم، وبدرجة أكثر تحديدًا لأنفسنا ولمعاصرينا. هذا كل ما يمكن فعله.

= أتصرف بطريقة مغايرة» ليصبح «كان يمكن أن أتصرف بطريقة مغايرة لو كان لي الخيار»، أي لو لم يكن ثمة عقبات تعوق اختياري (مع التذييل بأن خياري قد يتأثر بالمديح، أو القبول الاجتماعي، إلخ..)؛ لكن إذا كان خياري نفسه نتيجة أسباب اشتراطية مسبقة، فأنا، بهذا المعنى، لست حرًا. إن حرية الفعل لا تعتمد على غياب هذه أو تلك المجموعة من المعوقات القاتلة للفعل- لنقل الجسدية أو البيولوجية- فحسب؛ في حين تتواجد معوقات أخرى، أي النفسية- الشخصية، العادات، البواعث «الملزمة»، إلخ..-؛ بل تحتاج إلى حالة لا تتحدد فيها النتيجة كلية بحاصل جمع مثل هذه العوامل العرضية- حالة يبقى فيها بعض المساحة، بغض النظر عن هامش ضيقها، لا يتحدد الخيار داخلها تماما. هذا هو المعنى الأدنى لكلمة «يمكن» في السياق الحالي. حجة كانط في أنه حيث لا حرية ليس ثمة التزام، وحيث لا استقلال عن الأسباب ليس ثمة مسؤولية، وبالتالي ليس ثمة جدارة واستحقاق، ومن ثم لا سبب ولا داعي أصلًا للمديح أو اللوم، حجة مقنعة. إن استطعتُ القول بشكل صحيح، «لا يسعني الاختيار إلا على هذا النحو أو على هذا النحو»، فأنا لست حرًا. لأن القول بأن من بين العوامل التي حددت الوضع بشخصيتي، وعاداتي، وقراراتي، وخياراتي، إلخ..- وهو طبعًا صحيح بشكل واضح- لا يغير حقيقة الحالة، أو يجعلني، بالمعنى الوحيد ذي الصلة، حرًا. إن شعور أولئك الذين أدركوا أن حرية الإرادة قضية حقيقية وأصيلة، ولم ينخدعوا بالمحاولات الأخيرة لتغييبها عن طريق التأويل، تبين أنهم على حق، كما يحدث مرارًا في كل جيل حين تلم المشكلات الكبرى بالحكماء والمفكرين، على عكس الفلاسفة المسلحين ببعض المنهجيات العمومية القاهرة والبسيطة لكنْس المسائل المتعبة بعيدًا عن الأنظار. هنا أيضًا، كما في القضايا الأخرى المؤثرة في البدهيات وقضايا الحس العام، يبدو أن الدكتور جونسون استرشد بهدي حس لغوي سليم. بالطبع، لا يترتب عن ذلك أن أيًا من التحليلات التي قدمت حتى الآن لمعاني كلمات «يمكن»، أو «الحرية»، أو «بلا سبب»، إلخ.. تحليلات مرضية، فقطع العقدة، كما فعل الدكتور جونسون، لا يعني حلها.

من الغريب أن أشد الحتميين تصميمًا وعنادًا يناشدوننا تجنّب الانحياز باسم المكانة العلمية للموضوع ذاته؛ وقدمت مناشدات منتظمة إلى المؤرخين للامتناع عن إصدار الأحكام، والتمسك بالموضوعية، وعدم تطبيق قيم الحاضر على الماضي، أو الغرب على الشرق؛ وعدم إظهار الإعجاب/ أو الازدراء للرومان القدماء لأنهم يشبهون/ أو لا يشبهون الأمريكيين في العصر الحديث؛ وعدم إدانة العصور الوسطى لأنها فشلت في ممارسة التسامح كما أدركه فولتير، وعدم التهليل للأخوين غراتشي لأننا صدمنا بالظلم الاجتماعي في عصرنا، أو انتقاد شيشرون بسبب تجربتنا المعاصرة مع المحامين في السياسة. ما الذي نستخلصه من مثل هذه النصائح، أو المناشدات الدائمة لاستخدام مخيلتنا أو مشاعر التعاطف أو التفهم من أجل تجنب الظلم الذي ينبثق من الفهم الناقص لأهداف الثقافات البعيدة عن ثقافتنا في الزمان أو المكان وشرائعها وعاداتها؟ أي معنى في ذلك، سوى على أساس الافتراض أن توجيه المدح/ اللوم أخلاقيًا، والسعي إلى التمسك بالعدل، لا يتخلى عن العقلانية كلية، وأن البشر يستحقون العدالة بينما لا تستحقها السلع أو الحجارة، ولذلك يجب التشبث بالعدل، وعدم توجيه اللوم/ المدح بشكل عشوائي، أو خاطئ، عبر الجهل أو التحيز أو الافتقار إلى المخيلة؟ لكن ما إن ننقل المسؤولية عما يحدث من عاتق الأفراد إلى العمليات السببية أو الغائية للمؤسسات أو الثقافات، أو العوامل النفسية أو المادية، ما الذي تعنيه مناشدة تعاطفنا أو الإحساس بالتاريخ، أو التحسّر على المثال أو النزاهة الكلية، التي لا يمكن في الواقع تحقيقها كليًا، سوى أن بعضهم يقتربون منها أكثر من غيرهم؟ لم يتهم سوى قلة بالتحيز في الروايات عن التغييرات الجيولوجية أو الافتقار إلى التعاطف البدهي في وصف تأثير المناخ الإيطالي في الزراعة في روما القديمة.

يمكن أن نجيب بالقول إنه حتى إذا كان التاريخ، مثل العلم الطبيعي، يشبع الفضول المتعلق بالعمليات التي يتعذر تغييرها -لا تشوه إلا باقتحام الأحكام الأخلاقية- لن نملك فهمًا كافيًا حتى بالحقائق العارية إلا إذا تمتعنا بدرجة معينة من الرؤية الإبداعية واسعة الخيال في طرائق الحياة الغريبة عنّا، أو

التي لا نعرف عنها الكثير. هذا صحيح دون أدنى شك؛ لكنه لا يخترق صميم الاعتراض ضد المؤرخين الذين اتهموا بالتحيز أو بالمبالغة في تلوين رواياتهم. ربما يفشل غيبون أو مكولي أو تريتشكه أو بيلوك (وقيل ذلك مرارًا دون شك) في إعادة إنتاج الحقائق كما نظن. وهذا يعني بالطبع اتهام الكتاب بالافتقار الخطير إلى مؤهلات المؤرخين؛ لكن هذا ليس جوهر التهمة. إذ لا يقتصر الأمر على أنهم يعانون عدم الدقة أو السطحية أو القصور في معنى من المعاني فحسب، بل عدم العدالة أيضًا؛ وهم يسعون إلى تأمين تأييدنا لجانب، ومن أجل تحقيق ذلك يعملون بطريقة غير نزيهة على تشويه الآخر؛ وأنهم في التعامل مع جانب، يوردون أدلة ويستخدمون أساليب في الاستدلال أو التقديم يمنعونها عن الآخر دون أي سبب وجيه؛ وأن دافعهم لفعل ذلك مستمد من قناعتهم بالصورة التي يجب أن يكون عليها البشر، وماذا يجب أن يفعلوا؛ كما أن مثل هذه القناعات تنبثق في بعض الأحيان من آراء (حين نحكم عليها وفقًا للمعايير العادية ومقاييس القيمة السائدة في المجتمعات التي ينتمون ونتمي إليها) مبالغة في ضيق الأفق؛ أو لاعقلانية أو غير قابلة للتطبيق على العصر التاريخي المعني؛ وبسبب ذلك عملوا على كبت/ أو تشويه الحقائق، كما يدركها المجتمع المثقف في زمنهم أو زمننا. نحن نشتكي لا من مجرد الكبت أو التشويه، بل من الأهداف الدعائية التي نعتقد أنها السبب؛ الحديث عن الدعائية أصلًا، فضلًا عن افتراض أنها قد تكون خطرة في تأثيرها، يتضمن أن فكرة الظلم ما تزال فعالة، وأن علامات منحت للسلوك، أو يمكن منحها بالشكل الصحيح؛ وهذا في الواقع الفعلي يعني القول إما أن أمتنع عن المدح أو اللوم كليًا، أو إذا لم أستطع تجنبهما لأنني إنسان وآرائي متخمة حتمًا بالتقييمات الأخلاقية، يجب أن أسعى إلى التزام العدل، والنزاهة، والحياد، واعتماد الدليل، وعدم لوم البشر على عدم فعل ما هو مستحيل، وعدم مدحهم على ذلك أيضًا. وهذا بدوره يستدعي الاعتقاد بالمسؤولية الفردية – أو على أي حال درجة منها. أما مدى ذلك –مساحة مجال المسؤولية، والبدائل القابلة للاختيار بحرية– فيعتمد على قراءتنا للطبيعة والتاريخ؛ لكن لن تنتفي نهائيًا.

يبدو لي أن ذلك هو ما ينكره فعليًا أمثال هؤلاء المؤرخين وعلماء الاجتماع، المشبعين بالحتمية الميتافيزيقية أو العلمية، الذين يظنون أن من الصواب القول إنه «في التحليل الأخير» (العبارة التي يغرمون بها) يمكن للأشياء كلها -أو معظمها لا فرق- أن تختزل إلى تأثيرات الطبقة، أو العرق، أو الحضارة، أو البنية الاجتماعية. كما يبدو لي أنهم ملتزمون بالاعتقاد بأننا على الرغم من عدم القدرة على رسم المنحنى الدقيق لحياة كل فرد بما يتوافر لدينا من بيانات ومعطيات، والقوانين التي نزعم أننا اكتشفناها، إلا أننا من حيث المبدأ نستطيع القيام بذلك إذا كنا نمتلك معرفة كاملة، على الأقل في حالة الآخرين، بالقدر الذي سوف تتيحه تقنيات التوقع العلمي؛ ومن ثم، فإنه حتى هذا الحد الأدنى مما بقي من حكم القيمة الذي لا يمكن لأي قدر من الانضباط الذاتي والتواضع الواعي استئصاله كليًا، والذي يلون ويشكل جزءًا من اختيارنا ذاته للمادة التاريخية، وتوكيدنا مهما كان مترددًا، على بعض الحوادث والأشخاص باعتبارهم أكثر أهمية أو إثارة للاهتمام أو تميزًا مقارنة بالآخرين، يجب أن يكون إما نتيجة خضوعنا لعملية «حتمية» من التهيئة والتكييف، أو ثمرة لقدر لا يمكن علاجه من الغرور والجهل؛ وفي الحالتين كلتيهما يبقى في الممارسة العملية أمرًا لا يمكن تجنبه -ثمن مكانتنا الإنسانية، جزء من عدم كمال البشر؛ ويجب قبوله فقط لأن من المتعذر رفضه، لأن البشر هم على ما هم عليه، وكذلك وجهات نظرهم العامة، وحكمهم؛ ولأنهم مقيدون بحدود، وينسون، أو لا يستطيعون مواجهة، حقيقة أنهم كذلك.

وبالطبع، لا يقبل هذه النتيجة المتجهمة فعلًا أي مؤرخ عامل، أو أي إنسان في لحظاته غير النظرية؛ مع أن من المفارقة أن الحجج التي تقودنا إلى مثل هذه النتائج الختامية التي يتعذر الدفاع عنها، عبر التشديد على مدى ضيق مساحة حرية البشر، ومن ثم مسؤوليتهم، مقارنة بما اعتقد في عصور الجهل العلمي، قد قدمت كثيرًا من الدروس التي تستحق الإعجاب في التحفظ والتواضع. لكن لأن البشر «مجبرون»، فإن التأكيد على أن التاريخ، الذي أعني به نشاط المؤرخين، لا يمكن أن يكون عادلًا أو ظالمًا، بل صحيح أو كاذب، حكيم أو أحمق فحسب،

يعني تفسير مغالطة نبيلة، لم تتخذ ركيزة مؤسسة إلا فيما ندر، أو لم تتخذ على الإطلاق. لأن قبولها النظري، مهما كان فاترًا، أدى إلى رسم تبعات متحضرة باطراد، وكبح معظم القسوة التقليدية والظلم.

- ٣ -

اعتنق كثيرون افتراض أن كل شيء نفعله ونعانيه جزء من نمط ثابت – بحيث أن مراقب لابلاس (المزود بمعرفة كافية بالحقائق والقوانين) يستطيع في أي لحظة من الزمن التاريخي أن يصف بشكل صائب جميع حوادث الماضي أو المستقبل، ومنها حوادث الحياة «الداخلية»، أي أفكار البشر ومشاعرهم وأفعالهم– وجرى استخلاص مضامين مختلفة اختلافًا شاسعًا منه؛ الاعتقاد بصدقه أحنق بعض الناس وألهم غيرهم. لكن بغض النظر هل تعد الحتمية صحيحة أم لا، أو حتى مترابطة، يبدو من الواضح أن القبول بها لا يلوّن في الحقيقة الأفكار العادية لأغلبية البشر، ومنهم المؤرخون، ولا حتى أفكار العلماء المختصين بالعلوم الطبيعية خارج المختبر. ولو حدث ذلك، سوف تعبر لغة المؤمنين بها عن هذه الحقيقة، وستكون مختلفة عن تلك التي يستخدمها بقية الناس.

هنالك طبقة من التعابير التي نستعملها باستمرار (ومن النادر أن نتخلى عنها)، مثل: «ما كان يجب عليك أن تفعل ذلك [أو ما كان من الضروري أن تفعله]»؛ «هل كان من الضروري أن ترتكب هذا الخطأ الشنيع؟»؛ «كنت أستطيع القيام بذلك، لكنني فضلت ألا أفعل»؛ «لماذا تنازل ملك روريتانيا عن العرش؟ لأنه افتقر، خلافًا لملك الحبشة، إلى قوة الإرادة ليقاوم»؛ «هل يجب على القائد العام أن يكون على هذه الدرجة من الحمق؟». تشمل تعابير من هذا النوع أكثر من مجرد فكرة الاحتمال المنطقي لتحقيق بدائل غير تلك التي تحققت فعلًا، أي الفوارق بين الحالات التي يمكن فيها اعتبار الأفراد بشكل معقول مسؤولين عن أفعالهم، وتلك التي لا يمكن أن نعتبرهم فيها كذلك. إذ لا يرغب أحد بإنكار أننا كثيرًا ما نتجادل حول أفضل مسارات الفعل الممكنة المفتوحة أمام

البشر في الحاضر والماضي والمستقبل، في الخيال والأحلام؛ وأن المؤرخين (والمحققين، والقضاة، والمحلفين) يحاولون (بقدر ما يستطيعون) تحديد ما هي هذه الاحتمالات؛ وأن الطرق التي ترسم فيها هذه الخطوط تعلّم الحدود الفاصلة بين التاريخ الموثوق وغير الموثوق؛ وأن ما يدعى بالواقعية (مقابل الخيال أو الجهل بالحياة أو الأحلام الطوباوية) يتألف بالتحديد من وضع ما حدث (أو قد يحدث) في سياق ما كان يمكن أن يحدث (أو حدث) وتعيين الخط الفاصل بين ذلك وبين ما كان من المتعذر أن يحدث؛ هذا هو معنى التاريخ في نهاية المطاف (كما اقترح ذات مرة ل. ب. نامبير كما أظن)؛ وأن العدالة التاريخية (والقانونية) تعتمد على ذلك؛ وأن هذا وحده يجعل من الممكن الحديث عن نقد، أو مدح، أو لوم، بوصفه عادلًا أو مستحقًا أو سخيفًا أو ظالمًا؛ أو أن ذلك هو السبب الوحيد والواضح الذي يجعل الحوادث، بقوتها القاهرة -لأن من المتعذر تفاديها- تقع بالضرورة خارج نطاق المسؤولية ومن ثم فيما وراء حدود النقد، وتوجيه المدح واللوم. إن الفارق بين المتوقع والاستثنائي، والصعب والسهل، والعادي والشاذ، يعتمد على رسم هذه الخطوط ذاتها.

يبدو أن ذلك كله أمر بديهي لا يحتاج إلى حجة. وليس ثمة ضرورة لإضافة حقيقة أن مناقشات المؤرخين كلها حول هل كان بالمستطاع منع سياسة معينة أم لا، وما هو الرأي الذي يجب اتخاذه حول أفعال اللاعبين وشخصياتهم، غير قابلة للفهم إلا على أساس افتراض حقيقة الاختيارات البشرية. إذا كانت الحتمية نظرية صحيحة عن سلوك البشر، تصبح هذه التمايزات غير ملائمة وفي غير محلها، مثل نسبة المسؤولية الأخلاقية إلى مجموعة من الكواكب، أو أغشية خلية حية. تتغلغل هذه التصنيفات وتنتشر في كل ما نفكر فيه ونشعر به بصورة شمولية إلى حد أن تناسيها، ثم تصور ماذا وكيف يجب أن نفكر ونشعر ونتحدث من دونها، أو في إطار نقائضها، الذي يقيد نفسيًا طاقتنا – يقارب، لكن لا يماثل، في استحالة التطبيق العملي الادعاء مثلًا بأننا نعيش في عالم لم يعد يوجد فيه مكان وزمان وعدد بالمعنى العادي. ربما نستطيع في الحقيقة أن نجادل دومًا حول حالات معينة، حول أفضل تفسير لحدث محدد وهل هو نتيجة محتومة

لحدث سابق يقع خارج نطاق سيطرة البشر، أو على العكس، جراء الاختيار الحر للبشر؛ حر بمعنى لا يقتصر على أن الحالة كان من الممكن تعديلها لو اختلف اختيارنا، أو حاولنا التصرف بطريقة مختلفة؛ بل ما كان لشيء أن يمنعنا من هذا الاختيار.

ربما نزع نمو العلم والمعرفة التاريخية في الحقيقة إلى أن يظهر -ويجعل من المحتمل- أن كثيرًا مما نسب حتى الآن إلى أفعال الإرادات غير المقيدة للأفراد يمكن أن تفسر بشكل مقنع بآلية عمل عناصر «طبيعية» لاشخصية أخرى؛ وأننا بالغنا، نتيجة جهلنا أو غرورنا، في توسيع مجال الحرية البشرية. لكن المعنى ذاته لتعابير مثل «سبب» و«محتوم» يعتمد على احتمال مغايرتها مع أضدادها المتخيلة على أقل تقدير. ربما تكون هذه البدائل مستبعدة الحدوث؛ لكن يجب على أقل تقدير أن تكون قابلة للتصور، ولو اقتصر الغرض على مغايرتها مع الضرورات السببية وحالات الاتساق والانتظام الخاضعة للقانون؛ وإلى أن نربط معنى معينًا بفكرة الأفعال الحرة، أي الأفعال التي لا تتقرر كليًا بحوادث سابقة أو بالطبيعة و«السمات المزاجية» للأشخاص أو الأشياء، سيكون من الصعب معرفة لماذا نميز بين أفعال تربط بها المسؤولية من حلقات من سلاسل من الحوادث الفيزيائية أو النفسية أو الفيزيائية-النفسية، وهو تمييز تدل عليه (حتى وإن كانت جميع تطبيقاته المحددة خاطئة) مجموعة من التعابير التي تتعامل مع البدائل المفتوحة والخيارات الحرة. لكن هذا التمييز هو الذي يكمن وراء نسبتنا العادية للقيم، ولا سيما فكرة هل من الممكن توجيه المدح واللوم على نحو مستحق ومبرر (لا مجرد مفيد أو فعال). وإذا صحت الفرضية الحتمية، وفسرت بصورة كافية العالم الواقعي، ثمة معنى واضح لا تعود فيه فكرة المسؤولية البشرية كما تفهم عادة، تنطبق على أي حالات واقعية بل متخيلة أو متصورة فقط، على الرغم من استخدام السفسطة والتحايل لتجنب هذه النتيجة.

لا أود هنا القول إن الحتمية خاطئة بالضرورة، بل إننا لا نتحدث أو نفكر كأنما هي صحيحة، وإن من الصعب، وربما خارج نطاق قدراتنا العادية، تخيل ما ستكون عليه صورتنا عن العالم إذا اعتقدنا بها بجدية؛ إن التحدث كأنما نقبل

الفرضية الحتمية (في الحياة العملية لا في الدراسة النظرية فقط)، كما يفعل بعض منظري التاريخ (والعلماء من ذوي الميول الفلسفية)، والاستمرار مع ذلك في التفكير والتحدث بأسلوبنا الحالي، هو تغذية نوع من التشوش والخلط الفكري. وإذا كان الاعتقاد بالحرية –الذي يعتمد على افتراض أن البشر يختارون فعلًا بين الحين والآخر، وأن خياراتهم لا توضح كليًا بالتفسيرات السببية المقبولة في الفيزياء أو البيولوجيا مثلًا– وهم خادع بالضرورة، فإنه عميق ومتغلغل إلى حد أن الناس لا يشعرون بأنه كذلك[1]. ولا ريب في أننا نستطيع إقناع أنفسنا بأننا نخدع بشكل منهجي[2]؛ لكن إلى أن نحاول التفكير بمضامين هذا الاحتمال، وتغيير أنماط فكرنا وكلامنا للتكيف معه، ستبقى هذه الفرضية فارغة؛ أي نجدها غير عملية حتى للتفكير بها بجدية، إذا أردنا أن نأخذ سلوكنا دليلًا على ما يمكن وما لا يمكن أن ندفع أنفسنا إلى الاعتقاد به أو افتراضه لا على صعيد النظرية فحسب، بل الممارسة أيضًا.

أرى أن القيام بمحاولة جدية لتكييف أفكارنا وكلماتنا وتعديلها لتلائم فرضية الحتمية مهمة مرعبة، نظرًا لما هي عليه الأشياء الآن، وما كانت عليه على مدى التاريخ المسجل. ستكون التغييرات جذرية؛ صحيح أن تصنيفاتنا الأخلاقية والنفسية تظل في النهاية أكثر مرونة من الفيزيائية، لكن ليس إلى درجة كبيرة؛ وليس من الأسهل كثيرًا البدء بالتفكير بتعابير واقعية، يتصل بها السلوك والكلام، حول شكل عالم الحتمية الحقيقية، من التفكير، بالحد الأدنى

(١) ما يمكن وما لا يمكن فعله من قبل أشخاص محددين في ظروف معينة مسألة تجريبية، وكباقي المسائل المماثلة، جرى حلها على نحو ملائم اعتمادًا على الخبرة. إذا كانت كل الأفعال تتحدد سببيًا بشروط مسبقة، هي ذاتها تحددت بالطريقة نفسها، وهكذا دواليك إلى مالا نهاية، فمثل تلك التقصيات تقوم على وهم زائف. علينا ككائنات عقلانية، في تلك الحالة، بذل الجهد لتحرير أنفسنا من الوهم– للتخلص من سحر المظاهر– وإن كنا بالتأكيد سنفشل. فالوهم، إن كان كذلك، ينتمي إلى نسق أسماه كانط «الحقيقي تجريبيًا» و«المثالي تساميًا»، في حين اعتبر محاولة وضع أنفسنا خارج الفئات والأنساق التي تحكم خبرتنا التجريبية («الحقيقية») خطة عمل مبهمة. هذه المقولة صحيحة بالتأكيد ويمكن تقديمها دون أدوات وملحقات النظام الكانطي.

(٢) هذه المحاولة المستميتة للبقاء داخل وخارج الحلم الغامر في آن، أن تقول ما لا يقال، أمر لا يستطيع نمط من الميتافيزيقيين الألمان مقاومته، كشوبنهور وفيهنجر على سبيل المثال.

من التفاصيل المتعينة الضرورية (أي البدء بالتخيل)، حول شكل الحياة في عالم أبدي، أو بفضاء له سبعة عشر بعدًا. فلندع أولئك الذين يشكون بذلك يحاولون بأنفسهم؛ الرموز التي نظن أن من المستبعد أن تستخدم في التجربة، سنجد أنها بدورها متجذرة في عمق نظرتنا العادية إلى العالم، ما يسمح لكل اختلاف في العصر والمناخ والثقافة أن يكون قادرًا على إحداث انقطاع بالغ العنف. نستطيع بالطبع استنباط المضامين المنطقية من أي مجموعة من المقدمات المتسقة داخليًا -سوف يؤدي المنطق والرياضيات أي مهمة مطلوبة منهما- لكن هذا أمر مختلف تمامًا عن معرفة كيف ستبدو النتيجة «في الممارسة العملية»، وما هي الابتكارات المتعينة؛ ولأن التاريخ ليس علمًا استدلاليًا (حتى علم الاجتماع يصبح باطراد أقل قابلية للفهم مع فقدانه الاتصال بالأسس التجريبية)، لن تكون مثل هذه الافتراضات، نظرًا لكونها نماذج تجريدية محضة وغير مطبقة، ذات فائدة كبيرة للباحثين في الحياة البشرية. ومن ثم، ليس هناك حاجة إلى أن يقلق الجدل الخلافي القديم بين الإرادة الحرة والحتمية أفكار أولئك المهتمين بالشؤون التجريبية -الحياة الواقعية للبشر في زمان ومكان التجربة العادية، مع أنه يبقى مشكلة حقيقية للاهوتيين والفلاسفة. وليست الحتمية للمؤرخين الممارسين، ويجب ألا تكون، قضية مهمة وملحة.

لكن أشكالًا محددة من الفرضية الحتمية، مع أنها غير قابلة للتطبيق بوصفها نظرية عن الفعل البشري، لعبت دورًا كابحًا، وإن كان محدودًا، في تعديل آرائنا عن المسؤولية البشرية. إن عدم صلة الافتراضات العامة بالدراسات التاريخية يجب ألا تمنعنا من رؤية أهميتها، بوصفها كما ألمحنا آنفًا تصحيحية خصوصًا لأخطاء الجهل والتحيز والدوغمائية والفانتازيا الخيالية من جانب أولئك الذين يحكمون على سلوك الآخرين. إذ إن من الأمور الجيدة أن يذكرنا علماء الاجتماع بأن مدى الخيار البشري أكثر محدودية بكثير مما افترضنا؛ وأن الدليل الموجود تحت تصرفنا يظهر أن كثيرًا من الأفعال التي افترضت غالبًا أنها تقع ضمن نطاق سيطرة الفرد ليست كذلك في الواقع -وأن الإنسان شيء في الطبيعة (قابل للتوقع علميًا) إلى درجة أكبر مما افترض أحيانًا، وأن البشر

يتصرفون غالبًا بسبب سمات ناتجة عن الوراثة أو البيئة المادية أو الاجتماعية، أو التعليم، أو الصفات البيولوجية أو الفيزيائية، أو تفاعل هذه العوامل في ما بينها أو مع عوامل أكثر غموضًا تدعى السمات النفسية/ العقلية؛ وأن عادات التفكير والشعور والتعبير قابلة في المحصلة للتصنيف، والخضوع، من حيث المبدأ على الأقل، لافتراضات وقوانين منهجية مثلها مثل سلوك الأشياء المادية. وهذا يعدل بالتأكيد أفكارنا عن حدود الحرية والمسؤولية. إذا قيل لنا إن حالة معينة من السرقة ناتجة عن هوس السرقة، نرد بالقول إن التعامل المناسب معها لا يكون بالعقاب بل بعلاج المرض؛ وعلى نحو مشابه، إذا عزي فعل تخريبي أو شخصية شريرة إلى سبب نفسي أو اجتماعي محدد، نقرر، إذا اقتنعنا بأن التفسير صحيح وسليم، أن الشخص ليس مسؤولًا عن أفعاله، ومن ثم فهو يستحق العلاج لا العقاب. من المفيد أن نتذكر ضيق المجال الذي نستطيع أن نبدأ الزعم بأننا أحرار فيه؛ ويدعي بعضهم أن المعرفة تزداد والمجال يتقلص.

يعد تقرير موقع الحد الفاصل بين الحرية وقوانين السببية قضية عملية حاسمة الأهمية؛ ومعرفته ترياق قوي المفعول ولا غنى عنه لمواجهة الجهل واللاعقلانية، وتزودنا بأنواع جديدة من التفسير -تاريخية ونفسية واجتماعية وبيولوجية- كانت الأجيال السابقة تفتقر إليها. ما لا نستطيع تغييره، أو ما لا نستطيع تغييره إلى الحد الذي افترضناه سابقًا، لا يمكن استخدامه دليلًا معنا/ أو ضدنا باعتبارنا كائنات أخلاقية حرة؛ إذ يمكن أن يدفعنا إلى الشعور بالاعتزاز، أو الخجل، أو الأسف، أو الاهتمام، لكن ليس بالندم؛ ويمكن أن ينال الإعجاب، أو يثير الحسد، أو الأسف، أو المتعة، أو الخوف، أو التعجب، لكن ليس المدح أو الإدانة (إلا بمعنى شبه جمالي)؛ تكبح نزعتنا إلى السخط والاستياء، ونمتنع عن إصدار الأحكام. «أنا لا أقترح شيئًا، ولا أفترض شيئًا، ولا أفرض شيئًا.. بل أعرض وأنقل»، كما قال كاتب فرنسي بكل فخر، وهذا العرض يعني بالنسبة له معالجة الحوادث كلها بوصفها ظواهر سببية أو إحصائية، مادة علمية، مستثناة من الحكم الأخلاقي.

يميل المؤرخون الذين يعتقدون بهذا الرأي، ويحرصون على تجنب جميع الأحكام الشخصية، ولاسيما الأخلاقية، إلى التشديد على سطوة العوامل

اللاشخصية وهيمنتها الهائلة على التاريخ، وعلى البيئات المادية التي عاش فيها البشر، وقوة العوامل الجغرافية والنفسية والاجتماعية، التي لم تكن من صنع الإنسان (على الأقل بشكل واع)، وكثيرًا ما تكون خارج نطاق سيطرتهم. لن يكبح هذا جهلنا، ولن يحثنا على التواضع عبر إجبارنا على الاعتراف بأن نظرتنا العامة ومقاييس القيم التي نتبناها ليست دائمة ولا مقبولة شموليًا، وأن التصنيفات الأخلاقية لمؤرخي العصور الماضية ومجتمعاتهم المبالغة في الثقة بالنفس والرضا عن الذات، انبثقت بكل وضوح من ظروف تاريخية محددة، وأشكال معينة من الجهل والزهو، أو من نزعات مزاجية خاصة في المؤرخ (أو الفيلسوف الأخلاقي)، أو من أسباب وظروف أخرى ندرك أنها، من وجهة نظرنا، تنتمي إلى مكانهم وزمانهم، وأدت إلى تفسيرات بدت في ما بعد خصوصية، ومتباهية، وسطحية، وظالمة، وكثيرًا ما كانت متنافرة في ضوء معاييرنا للدقة أو الموضوعية. والأهم، أن مثل هذه المقاربات تلقي ظلال الشك على جميع محاولات ترسيخ حدود واضحة بين حرية الفرد في الاختيار وضروراته الطبيعية أو الاجتماعية، وذلك عبر إظهار التخبط العشوائي لبعض أولئك الذين حاولوا في الماضي حل هذه المشكلة أو تلك، وارتكبوا أخطاء فادحة تبدو الآن بكل وضوح ناتجة عن بيئتهم أو شخصيتهم أو مصالحهم (غير القابلة للتغيير). وهذا يجعلنا نسأل: ألا ينطبق ذلك أيضًا علينا وعلى أحكامنا التاريخية؛ ومن ثم، يقودنا اقتراح أن كل جيل مشروط «ذاتيًا» بخصائصه الثقافية والنفسية، إلى التساؤل: أليس من الأفضل تجنب الأحكام الأخلاقية كلها، ونسبة المسؤولية إلى أحد، أليس من الأضمن أن نبقي أنفسنا في إطار التعابير اللاشخصية، وترك كل ما يتعذر قوله بمثل هذه التعابير. هل تعلمنا شيئًا من الدوغمائية الأخلاقية التي لا تحتمل، والتصنيفات الآلية لأولئك المؤرخين والفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين الذين أصبحت آراؤهم الآن قديمة، وبالية، ومثيرة للشكوك عن جدارة واستحقاق؟ وفي الحقيقة، من نحن لنستعرض بافتخار آراءنا الشخصية، ونعطي مثل هذه الأهمية لما ليس أكثر من أعراض لنظرتنا العابرة سريعة الزوال؟ وأي حق نملكه في إصدار الأحكام على إخواننا، الذين ليست مبادئهم الأخلاقية سوى نتاج لبيئاتهم التاريخية المحددة، كحالنا نحن؟ أليس من الأفضل أن نحلل الحوادث

ونصفها ونقدمها، ثم ننسحب ونتركها «تتحدث عن نفسها»، ونمتنع عن التباهي المفرط بمنح الدرجات، وتوزع العدالة، وفصل المؤهلين عن غير المؤهلين وفقًا لمعاييرنا الخاصة، كأنما هي أبدية وليست، كما هي حقًا، مماثلة في صحتها وصلاحيتها لمعايير الآخرين بمصالحهم واهتماماتهم وظروفهم المختلفة؟

تأتي مثل هذه النصيحة (المفيدة) التي تطلب منا الاحتفاظ بدرجة من الشك في قدراتنا على إصدار الأحكام، ولا سيما الحذر من منح سلطة مرجعية مغالية لآرائنا الأخلاقية، من مصدرين على أقل تقدير كما قلت آنفًا؛ من أولئك الذين يعتقدون أننا نعرف الكثير، وأولئك الذين يظنون أننا لا نعرف سوى القليل. نحن نعرف الآن، كما يقول أفراد الفئة الأولى، أننا سنبقى على ما نحن عليه، وكذلك حال معاييرنا الأخلاقية والفكرية، بفضل ارتقاء الوضع التاريخي. دعوني أذكر مرة أخرى تنويعاتهم. يفسر بعضهم، من الواثقين بأن العلوم الطبيعية سوف تفسر كل شيء في نهاية المطاف، سلوكنا وفقًا للأسباب الطبيعية. بينما يفسره غيرهم، ممن يقبلون تأويلًا أكثر ميتافيزيقية للعالم، عبر الحديث عن قوى غير مرئية وكيانات مهيمنة، وأمم، وأعراق، وثقافات؛ روح العصر، «الآليات»، العلنية والسرية، لـ«الروح الكلاسيكي»، «عصر النهضة»، «الفكر القروسطي»، «الثورة الفرنسية»، «القرن العشرون»، التي تدرك بوصفها كيانات لاشخصية، وأنماطًا وحقائق واقعية، يجب على عناصرها وتعبيراتها -الناس والمؤسسات- أن يتصرفوا كما فعلوا وفقًا لـ«بنيتها» و«هدفها». ومع ذلك، هنالك من يتكلم وفقًا لسيرورة أو تراتبية غائية، حيث يؤدي جميع الأفراد والبلدان والمؤسسات والثقافات والعصور أدوارها المتعددة في مسرحية كونية، وهي على ما هي عليه بفضل هذا الدور المحدد لها، ليس من قبلها، بل من خالق/ مؤلف المسرحية نفسه. لا يبعد هذا كله كثيرًا عن آراء الذين يقولون إن التاريخ أكثر حكمة منا، وأننا لا يمكن أن نسبر غور أهدافه، وأننا، أو بعضًا منا على الأقل، لسنا سوى وسائل، أدوات، تمظهرات، جديرة أو غير جديرة، لخطة واسعة وشاملة للتقدم البشري الأبدي، أو «الروح الألماني»، أو «البروليتاريا»، أو الحضارة ما بعد المسيحية، أو الإنسان الفاوستي، أو «القدر المتجلي»، أو القرن الأمريكي،

أو غير ذلك من الأساطير أو العبارات الغامضة أو التجريدات. إن معرفة ذلك كله تعني فهم كل شيء؛ معرفة لماذا تكون الأشياء ويجب أن تكون على ما هي عليه؛ ولذلك، كلما زادت معرفتنا زاد إدراكنا لسخف أولئك الذين يفترضون أن الأشياء يمكن أن تكون على صورة أخرى، ومن ثم يسقطون ضحية لإغراء المدح أو اللوم. وتتحول عبارة «فهم كل شيء يعني الصفح عن كل شيء» إلى مجرد حقيقة بدهية. ويفسر أي شكل من اللوم الأخلاقي –أصابع اتهام المؤرخين أو خبراء الشؤون العامة أو السياسيين، وتباريح الضمير الخاص أيضًا – يفسر بقدر الإمكان بوصفه نسخة متطورة من محرمات بدائية أو توترات أو صراعات مادية، تبدو وعيًا أخلاقيًا حينًا، وموافقة من نوع ما حينًا آخر، ناتجة عن –ومستندة إلى– ذلك الجهل الذي يولد وحده معتقدات مغلوطة بالإرادة الحرة والاختيار الحر، المقدر عليه أن يختفي في نور الحقيقة العلمية أو الميتافيزيقية.

أو نجد، مرة أخرى، أن المتشبثين بالميتافيزيقيا الاجتماعية أو التاريخية أو الأنثروبولوجية يميلون إلى تفسير الإحساس بالرسالة والولاء، وصوت الواجب، وجميع أشكال الإجبار الداخلي من هذا النوع، بوصفها تعبيرًا داخل الحياة الواعية لكل فرد عن «القوى اللاشخصية الهائلة» التي تسيطر عليها، والتي تتحدث «داخلنا»، و«عبرنا»، و«إلينا»، عن أهدافها المبهمة. إذًا، يعني الإصغاء حرفيًا الطاعة –الانجرار نحو الهدف الحقيقي لذاتنا «الحقيقية»، أو تطورها «الطبيعي» أو «العقلاني»– طاعة ندعى إليها بسبب الانتماء إلى هذه الطبقة أو تلك، أو الأمة، أو العرق، أو الكنيسة، أو الموقع في المجتمع، أو التراث، أو العصر، أو الثقافة. أما تفسير الفعل البشري، وحمل المسؤولية بمعنى من المعاني، فينقلان (بارتياح مضمر بطريقة سيئة أحيانًا) إلى الأكتاف العريضة لتلك القوى اللاشخصية الهائلة –مؤسسات أو نزعات تاريخية– الأقدر على حمل مثل هذه الأعباء من هذه «القصبة المفكرة» الضعيفة التي تسمى الإنسان، المخلوق الذي يزعم كما يفعل دائمًا أنه مسؤول عن آليات عمل الطبيعة أو الروح، مع أن جنون العظمة لا يلائم هشاشته الجسدية والأخلاقية؛ ويبالغ في تقدير أهميته فيمدح ويلوم، ويحب ويعذب، ويقتل ويخلد المخلوقات الأخرى

المماثلة له لأنها تضع سياسات أو تريدها أو تنفذها، سياسات لا يتحمل لا هو ولا هي مسؤوليتها؛ مثل حشرات تتبادل إصدار الأحكام العلنية جراء التسبب بدوران الشمس أو تغييرات الفصول التي تؤثر في حياتها. لكن ما إن نكتسب رؤية متعمقة وكافية في الأدوار «الثابتة» و«المحتومة» التي تلعبها الأشياء الحية وغير الحية في العملية الكونية، حتى نتحرر من الإحساس بالمسعى الشخصي. يتلاشى آليًا شعورنا بالذنب، ووخزات الندم، وإدانة الذات؛ ويختفي التوتر، والخوف من الفشل والإحباط، حين ندرك عناصر «الكل العضوي» الأكبر الذي وصفنا نحن بأننا أطرافه أو أعضاؤه، أو انعكاساته، أو انبعاثاته، أو تعبيراته المتناهية؛ ويتركنا إحساسنا بالحرية والاستقلالية، واعتقادنا بوجود مجال، مهما كان مطوقًا، يمكننا فيه اختيار أن نفعل ما يحلو لنا؛ ويحل محله شعور بالعضوية في نظام مرتب، لكل واحد فيه موقعه الفريد المقدس له وحده. نحن جنود في جيش، ولن نعاني آلام العزلة وعقوباتها؛ الجيش يزحف، والأهداف موضوعة لنا، وليست من اختيارنا؛ والسلطة خففت حدة الشكوك. يجلب نمو المعرفة في ركابه التحرر من الأعباء الأخلاقية، فإذا كانت قوى خارجة عن نطاق سيطرتنا هي التي تشتغل، فإن من التعجرف الجامح ادعاء تحمل المسؤولية عن أنشطتها أو لوم أنفسنا على الفشل. ومن ثم تحول الخطيئة الأصلية إلى مستوى لا شخصي، وينظر إلى الأفعال، التي عدت حتى اللحظة شريرة أو غير مبررة، بطريقة أكثر موضوعية -في سياق أوسع- بوصفها جزءًا من سيرورة التاريخ، ونظرًا لكونه مسؤولًا عن تزويدنا بمقياسنا للقيم، يجب ألا يحكم عليه وفقًا له؛ وحين ننظر إلى هذه الأفعال تحت هذا الضوء الجديد، يتبين أنها لم تعد شريرة بل صائبة وخيرة لأنها محتمة من الكل.

يكمن هذا المبدأ بالتساوي في صميم محاولات علمية حاولت تفسير العواطف الأخلاقية بأنها «بقايا» نفسية أو اجتماعية أو غيرها، وفي الرؤية الميتافيزيقية التي تعد كل ما هو موجود -«حقًا»- صالحًا. إن فهم الكل يعني رؤية استحالة أن يكون شيء على غير ما هو عليه؛ وأن اللوم والسخط والاحتجاج مجرد شكاوى مما يبدو متنافرًا، من عوامل لا تبدو ملائمة، من غياب نمط مرضٍ

فكريًا أو روحيًا. لكن يظل هذا على الدوام دليلًا على فشل المراقب، وعمى بصيرته وجهله؛ ويستحيل أن يكون تقييمًا موضوعيًا للواقع الحقيقي، لأن كل شيء في الواقع موجود في مكانه الملائم، لاشيء فائض عن الحاجة، لا شيء موجود بطريقة خاطئة، كل مكون «مبرر» في المكان الذي يشغله وفقًا لمتطلبات الكل المتعالي؛ وجميع المشاعر المتعلقة بالذنب، أو الظلم، أو البشاعة، أو المقاومة أو الإدانة، مجرد دليل على نقص في الرؤية (لا يمكن تجنبه أحيانًا)، أو سوء الفهم، أو الانحراف الذاتي، أو الرذيلة، أو الألم، أو الحمق، أو سوء التأقلم، تأتي من الفشل في الفهم، من الفشل في «الاتصال»، بحسب عبارة إي. إم. فورستر الشهيرة[1].

ألقت هذه الموعظة علينا مجموعة مختلفة المشارب والمذاهب من أعظم المفكرين وأنبلهم: سبينوزا وغودوين، تولستوي وكومت، متصوفة وعقلانيون، لاهوتيون وعلماء ماديون، ميتافيزيقيون وتجريبيون دوغمائيون، علماء اجتماع أمريكيون، وماركسيون روس، ومؤرخون ألمان على حد سواء. وهكذا يبلغنا غودوين (باسم كثير من الإنسانيين والمتحضرين) أن علينا من أجل فهم الفعل البشري أن نتجنب دومًا تطبيق المبادئ العامة وأن نتفحص كل حالة بتفاصيلها الفردية الكاملة. وحين نستقصي بدقة نسيج/ ونمط هذه الحياة أو تلك، يجب ألا نسعى في غمرة الاستعجال والعمى إلى الإدانة أو المعاقبة؛ لأننا سنرى لماذا دفع هذا الشخص أو ذاك إلى التصرف بهذه الطريقة أو تلك جراء الجهل أو الفقر أو نقيصة أخلاقية أو فكرية أو مادية من نوع آخر –مثلما (يفترض غودون بنبرة متفائلة) نستطيع أن نرى دومًا، إذا تسلحنا بما يكفي من الصبر، والمعرفة، والتعاطف– ولن نلومه آنئذ أكثر مما نلوم شيئًا في الطبيعة؛ ولأن من البديهي استحالة أن نتصرف وفقًا لمعرفتنا ونندم على النتيجة، يمكننا أن ننجح، وسوف ننجح في النهاية في جعل البشر أخيارًا وعادلين وسعداء وحكماء. كما أكد كوندورسيه وهنري دي سان سيمون، وتلميذهما أوغست كومت، الذين بدؤوا من القناعة المعاكسة –البشر ليسوا متفردين أو في حاجة إلى معاملة فردية،

(١) انظر: E. M. Forster, *Howards End* (London, 191 o), chapter 22, pp. 183-4.

لكنهم ينتمون مثل سكان المملكتين الحيوانية والنباتية والجمادات، إلى أنواع ويخضعون لقوانين عامة – بكل حزم وشجاعة على أن هذه القوانين حالما تكتشف (ومن ثم تطبق) فسوف تؤدي إلى حالة من السعادة الشاملة. ردد صدى هذه القناعة منذ ذلك الحين كثير من المثاليين من الليبراليين والعقلانيين والتكنوقراط والوضعانيين والمؤمنين بالتنظيم العلمي للمجتمع؛ كما رددها بنبرة مختلفة جدًا، عدد من الرومانتيكيين في الحقبة القروسطية الجديدة، وأنصار الحكم الديني، والسلطة المستبدة، والباطنية السياسية من مختلف الأنواع. هذه هي في الجوهر أيضًا الأخلاق التي إذا لم يبشر بها ماركس نفسه، فقد بشر بها معظم تلاميذ إنغلز وبليخانوف، والمؤرخون القوميون البروسيون، وشبنغلر، وكثير من المفكرين الذين يؤمنون بوجود نمط يرونه لكن لا يراه الآخرون، أو على الأقل لا يرونه بوضوح، وأن هذه الرؤية قد تنقذ البشرية.

اعرفْ، ولن تضيع. ما يجب أن نعرفه يختلف من مفكر إلى آخر، باختلاف الآراء عن طبيعة العالم. اعرف قوانين الكون، بأحيائه وجماداته، أو مبادئ النمو، أو الارتقاء، أو نهوض وسقوط الحضارات، أو الأهداف التي تسعى إليها الخليقة كلها، أو مراحل «الفكرة»، أو شيء أقل تعينًا. اعرف الشيء، بمعنى اربط ذاتك معه، أدرك فرادتك معه، لأنك مهما فعلت، لا يمكن أن تهرب من القوانين التي تخضع لها، مهما كان نوعها، «ميكانيكية»، أو «حيوية»، أو سببية، أو هادفة، أو مفروضة، أو مفارقة، أو محايثة، أو مجموعة ضخمة من العوامل المتضافرة غير الملموسة التي تربطك بالماضي –بأرضك، وبأمواتك، مثلما أعلن موريس باريس؛ بالبيئة المحيطة، بالعرق، وباللحظة، مثلما أكد هيبوليت تين؛ بمجتمع بيرك العظيم من الأموات والأحياء، الذي جعلك كما أنت الآن؛ بحيث أن الحقيقة التي تؤمن بها، والقيم التي تصدر أحكامك وفقًا لها، كل شيء: من أعمق المبادئ إلى أتفه النزوات، جزء لا يتجزأ من تسلسل تاريخي مستمر تنتمي إليه. التراث أو الدم أو الطبقة أو الطبيعة البشرية أو التقدم أو الإنسانية؛ «روح العصر» أو البنية الاجتماعية أو قوانين التاريخ أو الغايات الحقيقية للحياة؛ اعرفها كلها –كن صادقًا معها– وسوف تكون حرًا. من زينون إلى سبينوزا، ومن الغنوصيين

إلى ليبنيتز، ومن توماس هوبز إلى لينين وفرويد، ظلت صيحة الحرب نفسها في الجوهر؛ كثيرًا ما تعارض هدف المعرفة وأساليب الاكتشاف تعارضًا عنيفًا، لكن ما يتقاسمه عديد من المبادئ التي تشكل جزءًا كبيرًا وثمينًا من الحضارة الغربية هو أن الحقيقة قابلة للمعرفة، وأن المعرفة وحدها هي التي تحرر، وأن المعرفة المطلقة تحرر بشكل مطلق.

أن تفهم يعني أن تفسر، وأن تفسر يعني أن تبرر. فكرة الحرية الفردية وهم مضلل. وكلما ابتعدنا عن العلم بكل شيء، اتسعت فكرة الحرية والمسؤولية والذنب، منتجات الجهل والخوف التي أتخمت المجهول بقصص خيالية مرعبة. الحرية الشخصية خدعة مضللة نبيلة لها قيمتها الاجتماعية؛ قد يتداعى المجتمع من دونها؛ أداة ضرورية —من أعظم الأجهزة الماكرة التي «تتحايل» على العقل أو التاريخ، أو أي قوة كونية أخرى قد ندعى إلى عبادتها. لكن الخدعة المضللة، مهما كانت نبيلة، ومفيدة، ومبررة ميتافيزيقيًا، وضرورية تاريخيًا، تبقى خدعة مضللة. وكذلك فإن المسؤولية الفردية، وإدراك الفارق بين الخيارات الصائبة والخاطئة، بين الشر والمصيبة اللذين يمكن تجنبهما، مجرد أعراض، أدلة على الغرور والتكبر، على تكيفنا الناقص، على عجز البشر عن مواجهة الحقيقة. كلما زادت معرفتنا، زاد تحررنا من عبء الاختيار؛ نحن نسامح الآخرين على ما لا يستطيعون تجنب حدوثه، ونسامح أنفسنا أيضًا على نحو مشابه. في العصور التي كانت فيها الاختيارات تبدو مبرحة، حين كان من المتعذر مصالحة المثل التي تشبث بها البشر بكل قوة، ومن المستحيل تجنب الاصطدام في ما بينها، تبدو هذه المبادئ مريحة ومواسية. نحن نهرب من المعضلات الأخلاقية بإنكار واقعيتها؛ وعبر وتوجيه أنظارنا نحو الكليات الأكبر، نجعلها مسؤولة بدلًا منا. كل ما نخسره مجرد وهم، ومعه عواطف الذنب والندم الفائضة عن الحاجة. تشمل الحرية المسؤولية، ويرى كثيرون في التحرر عن عبء الاثنتين مصدرًا لارتياح مرحب به، لا عبر فعل استسلام رخيص، بل عبر الجرأة في التفكير بهدوء وروية بالأشياء كما يجب أن تكون؛ وهذا فعل فلسفي حقًا. بهذه الطريقة، نختزل التاريخ إلى نوع من الفيزياء؛ ومثلما نلوم المجرة على أشعة غاما، كذلك

نلوم جنكيز خان أو هتلر. ويتبين أن جملة «فهم كل شيء يعني الصفح عن كل شيء» (استخدمت آنفًا في سياق مختلف)، ليست سوى حشو منمق حسب العبارة اللافتة لألفرد جول إير.

- ٤ -

تناولنا حتى الآن الرأي القائل إننا لا نستطيع أن نمدح أو نلوم لأننا نعرف الكثير (عن الظروف مثلًا) -أو ربما نعرف يومًا ما، أو يمكن أن نعرف على أقل تقدير. وعبر مفارقة غريبة، وصل إلى الموقف ذاته أولئك الذين تبنوا ما يبدو للوهلة الأولى النقيض المقابل لهذا الموقف: لا يمكن أن نمدح أو نلوم لا لأننا نعرف الكثير بل لأننا لا نعرف سوى القليل.

يحذرنا المؤرخون الذين هيمن عليهم شعور بالتواضع أمام مدى مهمتهم وصعوباتها، ونظروا إلى ضخامة حجم مزاعم البشر ومطالبهم وضآلة معرفتهم وحكمهم، يحذروننا بكل صرامة من اعتبار قيمنا الضيقة صحيحة وسارية شموليًا، وتطبيق ما قد يصح في أفضل الحالات على جزء صغير من البشر في فترة وجيزة من الزمن في ركن لا أهمية له من العالم، على جميع الكائنات في الأماكن والأزمان كلها. ومع أن الواقعيين المتشبثين بواقعيتهم، الذين تأثروا بالمدافعين عن الماركسية والمسيحية، يختلفون اختلافًا عميقًا في النظرة العامة، والمنهج، والنتائج المستخلصة، إلا أنهم يتفقون حول هذه الفكرة. إذا يبلغنا هؤلاء[1] أن المبادئ الاجتماعية أو الاقتصادية التي قبلها الإنكليز، مثلًا، في العصر الفيكتوري بوصفها أساسية وأبدية، لم تكن سوى مصالح مجتمع محدد في جزيرة في لحظة محددة من تطورها الاجتماعي والتجاري، كما إن الحقائق التي فرضوها بدوغمائية مغالية على أنفسهم وعلى الآخرين، والتي شعروا باسمها أن أفعالهم مبررة، لم تكن سوى حاجاتهم ومطالبهم الاقتصادية أو السياسية العابرة المتنكرة بلبوس الحقائق الشاملة، وكان لوقعها صدى أجوف باطراد في آذان الأمم الأخرى ذات المصالح المناقضة باطراد، حيث وجدت

(١) انظر على سبيل المثال كتابات إي. إتش. كار المهمة والمثيرة للإعجاب عن تاريخ زمننا المعاصر.

نفسها الخاسرة غالبًا في لعبة اخترع قوانينها الجانب الأقوى. ثم أتى اليوم الذي اكتسبت فيه بدورها قوة كافية، وقلبت الطاولة، وغيرت الأخلاق الدولية، وإن دون قصد، لتناسب مصالحها. لا شيء مطلق ونهائي، إذ تتفاوت القواعد الأخلاقية مباشرة تبعًا لتوزيع القوة: الأخلاق السائدة هي أخلاق المنتصرين على الدوام؛ ولا يمكن أن نتظاهر بامتلاك مقاييس العدالة حتى بينهم وبين ضحاياهم، لأننا ننتمي إلى هذا الجانب أو ذاك؛ ولا نستطيع افتراضيًا رؤية العالم من أكثر من زاوية واحدة في كل مرة. وإذا ألححنا بإصرار على إصدار الحكم على الآخرين وفقًا لمعاييرنا العابرة الزائلة، يجب ألا نحتج كثيرًا إذا حكموا علينا بدورهم وفقًا لمعاييرهم، التي يسارع المنافقون بيننا إلى إدانتها لأسباب لا تتجاوز كونها ليست من ابتكارنا.

ويرى بعض معارضيهم المسيحيين، انطلاقًا من افتراضات مختلفة تمامًا، البشر مخلوقات ضعيفة تتعثر في الظلمة، ولا تعرف سوى القليل عن كيفية حدوث الأشياء، أو ما هي الأسباب والمسببات في التاريخ، وكيف ستبدو الأمور لولا تلك الحقيقة التي لا تكاد تدرك، أو ذلك الوضع الذي لا يمكن اقتفاء أثره. ويقدمون الحجة على أن البشر كثيرًا ما يسعون إلى فعل ما هو صواب تحت ضوء مصابيحهم، لكن هذه المصابيح خافتة، والضوء الباهت الذي تصدره يكشف جوانب بالغة الاختلاف عن الحياة للمراقبين الآخرين. وهكذا، يتبع الإنكليز تقاليدهم؛ ويحارب الألمان في سبيل تطوير تقاليدهم؛ ويكافح الروس من أجل قطع صلتهم بتقاليدهم وتقاليد الأمم الأخرى؛ والنتيجة غالبًا دماء مسفوكة، ومعاناة منتشرة، ودمار معظم ما هو ثمين في مختلف الثقافات التي تدخل في صراع عنيف. صحيح أن الإنسان يدبر ويصمم، لكن من القسوة والسخف أن نضع على عاتقه —وهو مخلوق هش ولد من رحم الأحزان— مسؤولية كثير من الكوارث التي تحدث. لأن هذه يستدعيها ما يسميه المؤرخ المسيحي المتميز هيربرت بترفيلد «المأزق الإنساني» نفسه —الذي نبدو فيه لأنفسنا غالبًا متمسكين بأهداب الفضيلة، لكن لأننا نفتقد الكمال، ومحتم علينا أن نبقى هكذا نتيجة خطيئة الإنسان الأصلية، نعاني الجهل، والتسرع، والغرور، والأنانية، ونضل سواء السبيل، ونسبب الأذى دون قصد، وندمر ما نسعى إلى إنقاذه، وندعم ما

نسعى إلى تدميره. إذا عرفنا أكثر، ربما نتصرف بطريقة أفضل، لكن فكرنا محدود. وبرأي بترفيلد، إذا أصبت في فهمه، ليس «المأزق الإنساني» سوى نتاج لتفاعل معقد بين عوامل تنأى عن الحصر، قليل منها معلوم، وعدد أقل خاضع للسيطرة، والأغلبية لا تكاد تدرك. ولذلك، فإن أقل ما يمكن أن نفعله هو الاعتراف بحالتنا بكل تواضع، ولأننا نعيش في ظلمة مشتركة، وقلة منا يتعثرون فيها من أجل هدف أعظم من هدف الآخرين (على الأقل من منظور التاريخ البشري كله)، يجب أن نمارس الفهم والإحسان. وأقل ما يمكن أن نفعله كمؤرخين، نجهد للالتزام بقول ما يحق لنا قوله، هو التوقف عن إصدار الأحكام؛ الامتناع عن المدح أو الإدانة؛ لأن الدليل ناقص على الدوام، والمتورطون مثل سابحين عالقين إلى الأبد في خضم تيارات ودوامات لا يسيطرون عليها.

يبدو لي أن ثمة فلسفة لا تختلف كثيرًا يمكن العثور عليها في كتابات تولستوي وغيره من المتشائمين وأتباع مذهب طمأنينة الروح، من المتدينين وغير المتدينين. برأي هؤلاء، ولاسيما الأكثر محافظة منهم، الحياة جدول يتحرك باتجاه معين، أو ربما محيط ساكن تحرك مياهه هبات الهواء بين الحين والآخر. هنالك عدد ضخم من العوامل الذي تجعلها على ما هي عليه، لكننا لا نعرف سوى قلة قليلة منها. أما السعي إلى تغيير الأشياء تغييرًا جذريًا وفقًا لمعرفتنا فيعد لذلك أمرًا غير واقعي، بل يصل إلى حد السخف العبثي. لا يمكننا مقاومة التيارات المركزية، لأنها أقوى منا بكثير، لا نستطيع سوى تغيير اتجاه الشراع ليلائم هبوب الريح، وتجنب الاصطدام مع المؤسسات الكبرى الثابتة في عالمنا، وقوانينه الفيزيائية والبيولوجية، والمؤسسات البشرية الضخمة التي تعمقت جذورها في الماضي -إمبراطوريات، كنائس، معتقدات وعادات راسخة. فإذا قاومنا سلطتها، سوف تغرق سفينتنا الصغيرة، ونفقد حياتنا دون طائل. لأن الحكمة تكمن في تجنب الأوضاع التي تؤدي إلى جنوح السفينة، واستغلال الرياح التي تهب بأقصى قدر ممكن من المهارة، بحيث ننجو ونعيش زمننا على الأقل، ونحفظ ميراث الماضي، ونتمهل في الوصول إلى المستقبل الذي لن يتأخر على أي حال، وربما يكون أشد حلكة حتى من الحاضر الكئيب.

وفقًا لهذا الرأي، فإن المأزق الإنساني -عدم التناسب بين مخططاتنا الطموحة ووسائلنا الضعيفة- هو المسؤول عن معظم المعاناة والظلم في العالم. ومن دون عون، من دون رعاية إلهية، أو غير ذلك من أشكال التدخل الرباني، لن ننجح أبدًا. لذلك، يجب أن نتمسك بالتسامح والإحسان والفهم، ونتجنب حمق الاتهام والاتهام المضاد الذي سيعرضنا لسخرية أو شفقة الأجيال اللاحقة. دعونا نسعى إلى تمييز وفهم ما نقدر عليه في ظلال الماضي -ولو شكل مبهم لنمط، فحتى هذه مهمة صعبة بالتأكيد.

تبعًا لأحد المعاني المهمة، يبدو الواقعيون المتشددون والمتشائمون المسيحيون على صواب بالطبع. إذ يعد النقد اللاذع، والاتهام المضاد، والعمى الأخلاقي أو العاطفي تجاه أساليب الحياة ونظرة الآخرين ومأزقهم المعقد، والتعصب الفكري أو الأخلاقي، من الشرور والمساوئ في كتابة التاريخ، كما هي في الحياة. ولا ريب في أن غيبون، وميشليه، ومكولي، وكارلايل، وتين، وتروتسكي (إذا اكتفينا بذكر أسماء أبرز الراحلين) قد اختبروا فعلًا صبر أولئك الذين لا يقبلون آراءهم. ومع ذلك، فإن هذا التصحيح للتحيز الدوغمائي، مثل نقيضه، مبدأ الانحياز المحتوم، عبر نقل المسؤولية إلى ضعف البشر وجهلهم، وتعريف المأزق الإنساني نفسه بوصفه العامل المركزي النهائي في التاريخ البشري، يقودنا في نهاية المطاف عبر سبيل مختلف إلى الموقف ذاته المستند إلى مقولة «فهم كل شيء يعني الصفح عن كل شيء»؛ حيث استبدلت صيغة كلما تقلصت معرفتنا، تقلصت الأسباب التي نملكها للإدانة المستحقة؛ لأن المعرفة لا تؤدي إلا إلى إدراك أوضح لمدى صغر حجم الدور الذي تلعبه أمنيات البشر وحتى رغباتهم اللاواعية في حياة العالم، ومن ثم تكشف سخف وضع أي مسؤولية جدية على عاتق الأفراد، أو الطبقات أو الدول أو الأمم[1].

---

(١) بالطبع، لا أود الإيحاء بأن الأخلاقيين الغربيين العظام، مثل فلاسفة الكنيسة القروسطية (تحديدًا توما الأكويني) أو عصر الأنوار، أنكروا المسؤولية الأخلاقية؛ ولا أن تولستوي لم يتألم للمشكلات التي أثارتها. أطروحتي أن حتميتهم قادتهم إلى معضلة لم يواجهها بعضهم، ولم ينج منها أي منهم.

تكمن مجموعتان منفصلتان من الأفكار المتضافرة وراء المناشدة الحديثة لبذل جهد أكبر للفهم، والتحذيرات السائدة من النقد اللاذع، والتفسير الأخلاقي، والتاريخ المحازب. في المقام الأول، هنالك الرأي القائل إن الأفراد والجماعات تستهدف دومًا، أو غالبًا على الأقل، ما يبدو لها مرغوبًا؛ لكن بسبب الجهل أو الضعف أو تعقيدات العالم، حيث لا تكفي مجرد الرؤية الثاقبة والمهارة لفهمها أو السيطرة عليها، يشعر هؤلاء ويتصرفون بطريقة كثيرًا ما تكون نتيجتها كارثية لهم ولغيرهم، من المحاصرين في فخ المأزق الإنساني المشترك. لكن اللوم لا يقع غالبًا على أهداف البشر -بل على المأزق الإنساني نفسه، واستحالة وصول البشر إلى مرتبة الكمال. ثانيًا، هنالك فرضية تشير إلى أن المؤرخ، حين يحاول تفسير الأوضاع التاريخية وتحليلها، وتفكيك أصولها واقتفاء عواقبها، وفي مجرى ذلك كله، وضع المسؤولية على هذا العامل أو ذاك، يواجه، مهما بلغ من الحيادية والنزاهة ووضوح الذهن والدقة في التفاصيل، ومهما بلغت مهارته في تخيل نفسه في مكان الآخرين، يواجه شبكة من الحقائق على قدر من التفصيل الدقيق والارتباط بحلقات متعددة ومعقدة، بحيث يجب أن يتفوق جهله دومًا تفوقًا كاسحًا على علمه. ومن ثم، فإن أحكامه، ولاسيما حكمه التقييمي، لا بد أن تتأسس دائمًا على بيانات ومعطيات ناقصة؛ وإذا نجح في إلقاء حتى ضوء باهت على ركن صغير من نمط الماضي الواسع والمعقد، فقد أنجز ما يأمل أي إنسان بتحقيقه. أما صعوبات تفكيك حتى جزء بسيط من الحقيقة المتشابكة فهي كبيرة إلى درجة أن عليه، إذا كان ممارسًا نزيهًا وجديًا، أن يدرك بسرعة مدى بعده عن موقع المفسر الأخلاقي؛ ومن ثم فإن توجيه المدح واللوم، مثلما يفعل المؤرخون وخبراء الشؤون العامة بسهولة وسلاسة، ليس سوى تغطرس وحمق وظلم ولامسؤولية.

لكن هذه الفرضية التي تبدو لأول وهلة إنسانية ومقنعة[1]، ليست واحدة بل اثنتان. تشير الأولى إلى أن الإنسان يدبر ويصمم، لكن العواقب والنتائج كثيرًا ما تكون خارج نطاق سيطرته أو قدراته على التوقع أو المنع؛ ولأن الدوافع البشرية نادرًا ما مارست أي تأثير حاسم في المجرى الفعلي للحوادث، يجب ألا تلعب أي دور مهم في روايات المؤرخ؛ ولأن مهمة المؤرخ هي اكتشاف ما

(١) يعتقد بها هربرت بترفيلد، ما لم أكن أسأت فهم كتاباته إلى حد بعيد.

حدث وكيف حدث ولماذا حدث، ووصفه، إذا سمح لآرائه الأخلاقية حول شخصيات البشر ودوافعهم -تلك الأقل تأثيرًا بين جميع العوامل التاريخية- بتلوين تفسيراته، فإنه يبالغ في أهميتها لأسباب محض ذاتية أو نفسية. لأن التعامل مع ما قد يكون مهمًا أخلاقيًا بوصفه بحد ذاته مؤثرًا تاريخيًا يشوه الحقائق. تعبر هذه الفرضية الأولى عن موقف واضح دون لبس. وتتميز عنها تمامًا الفرضية الأخرى التي تؤكد أن معرفتنا لا تكون كافية أبدًا لتبرير قيامنا بتثبيت المسؤولية، إذا وجدت، في مكانها الصحيح. لا يمكن إلا لكائن كلي العلم (إذا أمكن الدفاع عن هذه الفكرة) أن يفعل ذلك، لكن معرفتنا ناقصة، ومن ثم فإن نسبة المسؤولية تصرف متعجرف إلى حد العبث والسخف؛ وإدراك ذلك والتشبث بقدر مناسب من التواضع هما بداية الحكمة التاريخية.

قد تكون كلتا الفرضيتين صحيحة. بل ربما تنبثقان من النوع نفسه من الاعتقاد المتشائم بضعف البشر، وعمى بصيرتهم، وعدم فاعليتهم في الفكر والفعل على حد سواء. لكن هذه الآراء السوداوية تمثل مجموعتين لا واحدة: الأولى حجة من عدم الفاعلية، والثانية حجة من الجهل؛ وقد تكون كل واحدة صحيحة والأخرى خاطئة. فضلًا عن ذلك، لا تبدو أي واحدة متوافقة مع الاعتقاد الشائع، ولا الممارسة الشائعة لدى الناس العاديين ولا المؤرخين العاديين؛ وتبدو كل واحدة معقولة وغير معقولة بطريقتها الخاصة، وتستحق الدفاع أو الدحض. لكن يوجد على الأقل عامل ضمني مشترك بينهما: في المبدأين كليهما تختفي المسؤولية الفردية. ربما لا نمدح أو ندين أفرادًا (أو جماعات) لأن الأمر ليس بأيديهم (والمعرفة كلها هي فهم متعاظم لهذا بالضبط)، أو على العكس، لأننا لا نعرف إلا القليل لنعلم هذا أو نقيضه. لكن يجب أيضًا -وهذا يتبع لزومًا- ألا نوجه تهم التفسير الأخلاقي أو الانحياز ضد هؤلاء المؤرخين الميالين إلى المدح واللوم، لأننا جميعًا في المركب نفسه، ولا يمكن لأي معيار أن يتفوق في موضوعيته على غيره. وما الذي تعنيه «الموضوعية» وفقًا لهذا الرأي؟ أي معيار يمكن أن نستخدم لقياس درجتها؟ من الواضح عدم وجود «معيار خارق» لمقارنة جميع مقاييس القيمة، التي لم تستمد من مجموعة محددة من المعتقدات، ولا من ثقافة واحدة معينة. يجب أن تكون جميع هذه الاختبارات

داخلية، مثل قوانين الدولة التي لا تنطبق إلا على مواطنيها. والحجة ضد فكرة الموضوعية التاريخية تشبه الحجة ضد القانون الدولي أو الأخلاق الدولية: لا وجود لها. أكثر من ذلك: الفكرة ذاتها ليس لها معنى، لأن المعايير النهائية هي ما نقيس بها الأشياء، ولا يمكن -بالتعريف- قياسها وفقًا لأي شيء آخر.

يشبه هذا حقًا السقوط في فخ نصبناه بأيدينا. فلأن جميع المعايير نسبية، تعبر إدانة/ أو الدفاع عن الانحياز أو التفسير الأخلاقي في التاريخ، عن مواقف لا يمكن في غياب «معيار خارق» الدفاع عنها أو إدانتها عقلانيًا. إذ يتبين أن جميع المواقف حيادية أخلاقيًا؛ لكن حتى هذا لا يمكن قوله، لأن تناقض هذا الفرض لا يمكن دحضه. ومن ثم، لا يمكن أن نقول شيئًا على الإطلاق حول هذا الموضوع. وهو بالتأكيد اختزال لسخف الموقف برمته. ولا بد من وجود مغالطة خطرة في مكان ما من حجة المدرسة المناهضة للتفسير الأخلاقي[1].

---

(١) لعل من الممكن التعبير بطريقة أخرى عن المفارقة الناجمة عن التشكيك العام بالموضوعية التاريخية، فأحد الأسباب الرئيسة للشكوى ضد الموقف الأخلاقي لهذا المؤرخ أو ذاك يكمن في الاعتقاد بأن سلم قيمه يشوه أحكامه ويدفعه إلى حرف الحقيقة. لكن لو بدأنا بالافتراض أن المؤرخين، كغيرهم من البشر، مقيدون كليةً في طرق تفكيرهم بعوامل مادية (أو روحية) محددة، بغض النظر عن كثرتها أو مدى تصلبها. عندها يبدو ما يسمى تحيز المؤرخين، ككل شيء آخر يتعلق بفكرهم، نتيجة حتمية لـ«مأزقهم»، وكذا بالتالي وبدرجة التحيز نفسها تبدو اعتراضاتنا عليهم- مثلنا الخاصة للحيادية، ومعاييرنا الذاتية للحقيقة الموضوعية التي من خلالها ندين، على سبيل المثال، المؤرخين القوميين، أو الماركسيين الخشبيين، أو الأنماط الأخرى من الحاقدين أو المتعفين. هنا أيضًا كما ندين نُدان، ولو نظرنا إلى القضية من وجهة نظر المؤرخ الماركسي أو القومي الشوفيني، فموقفنا «الموضوعي» إهانة مكافئة لمعاييره، التي تبدو بنظره بدهية، ومطلقة، وشرعية، إلخ.. من هذا المنظور النسبي، لا بد أن مجرد فكرة وجود معيار مطلق، يفترض مسبقًا رفض كل المنظورات المحددة، فكرة بالطبع عبثية. فحسب هذا الرأي، تبدو كل الشكاوى حول التحامل والتحيز، وحول الدعاية الأخلاقية (أو السياسية)، خارج السياق، لأن كل ما لايتفق مع آرائنا ندعوه مضللا، ولو أسمينا هذا الخطأ ذاتية، فلا بد من وصم إدانته بالذاتية أيضًا، وينتج بالتالي أن لا وجهة نظر أسمى من الأخرى، باستثناء تلك التي تنطلق من المعرفة الأوسع (إذا سلمنا جدلًا بوجود معيار مشترك لقياسها). نحن ما نحن عليه متى وحيثما نكون: وحين نكون مؤرخين، نختار الحقائق، ونركز عليها، ونؤولها، ونقيمها، ونعيد بناءها، ونقدمها كل بطريقته الخاصة. وكل أمة، وثقافة، وطبقة، تفعل ذلك بطريقتها الخاصة- وحسب هذا الرأي، حين نرفض هذا المؤرخ أو ذاك باعتباره دعائيًا واعيًا أو غير واع فإننا نفعل ذلك حصرًا للإشارة إلى ابتعادنا الأخلاقي أو الفكري أو التاريخي عنه: إننا فقط نشدد على موقفنا الشخصي ولا شيء غير ذلك. هذا يبدو تناقضًا داخليًا قاتلًا برأي المؤمنين بالتكييف التاريخي للمؤرخين وفي الآن ذاته احتجاج على الوعظ الذي يمارسونه، سواء بازدراء كما يفعل إي. إتش. كار، أو بأسى كما يفعل هربرت بترفيلد.

دعونا نفحص الأفكار العادية للناس العاديين حول هذا الموضوع. في الظروف العادية، لا نشعر بأننا نقول شيئًا خطرًا أو مريبًا على نحو خاص إذا حاولنا تقييم الحنكة السياسية لكرومويل، أو وصف باستور بأنه معطاء أفاد بعلمه البشرية، أو إدانة أفعال هتلر. كما لا نشعر بأننا نقول شيئًا غريبًا إذا أكدنا مثلًا أن بيلوك أو مكولي لا يطبقان على ما يبدو المعايير ذاتها للحقيقة الموضوعية، أو لا يطبقانها بحيادية رانكه أو كريتون أو إيلي هاليفي. ماذا نقصد حين نقول ذلك؟ هل نعبر عن موافقة أو رفض لشخصيات كرومويل أو باستور أو هتلر أو أفعالهم؟ هل نقول إننا نتفق مع النتائج التي توصل إليها رانكه، أو مع النبرة العامة لهاليفي لأنها أقرب إلى ذوقنا، وأكثر بهجة لنا (بسبب نظرتنا ومزاجنا) من نبرة ونتائج مكولي أو بيلوك؟ إذا وجدت مسحة من التأنيب لا شك فيها في تقييمنا لسياسات كرومويل أو وصف بيلوك لتلك السياسات، ألا يعد ذلك مجرد إشارة إلى أننا لا نحبذ أي واحد منهما، وأن مثلنا الأخلاقية أو الفكرية تختلف عن مثله برأينا، من دون أن نشير إلى أننا نعتقد أنه كان بمقدوره، بل كان عليه، التصرف بطريقة مغايرة؟ وإذا كنا نقصد ضمنًا أنه كان من الممكن، أو من الواجب، أن يختلف سلوك كل واحد منهما، ألا يعد ذلك من أعراض عجزنا النفسي عن إدراك أن من المتعذر عليه (كحال الآخرين) التصرف بطريقة مختلفة، أو جهلنا العميق إلى حد يحرمنا من أهلية معرفة كيف كان يمكنه، فضلًا عن كيف يجب عليه، أن يتصرف؟ ومع تضمين أن من التحضر عدم قول هذه الأشياء، لكن مع تذكر أننا جميعًا، نتعرض للخداع بالتساوي، أو بالتساوي تقريبًا، وأن المسؤولية الأخلاقية ليست سوى وهم ما قبل علمي، وأن مع زيادة المعرفة والاستعمال الدقيق والمناسب للغة، سوف تختفي أخيرًا كما نأمل مثل هذه التعابير «المشحونة بالقيمة»، والأفكار المزيفة عن الحرية البشرية التي ترتكز عليها، من مفردات البشر المتنورين، على الأقل في التداول العام؟ لأن هذا كما يبدو لي يتبع مباشرة من المبادئ التي أوجزناها آنفًا. وعلى ما يبدو أيضًا، تشير الحتمية، خيرة كانت أم خبيثة، إلى ذلك مثلها مثل الرأي القائل إن أحكامنا الأخلاقية تصبح سخيفة وعبثية إما لأننا نعرف الكثير أو لا نعرف

سوى القليل. وهذا رأي تبناه بأشكاله المختلفة كثير من المفكرين المتحضرين وذوي الحس المرهف، ولاسيما في أيامنا الحالية. لكنه يستند إلى معتقدات عن العالم والبشر يصعب جدًا قبولها؛ وهي غير قابلة للتصديق لأنها تجعل بعض التمايزات الأساسية التي نرسمها جميعًا غير مشروعة –تمايزات تجد التعبير عنها بشكل حتمي في استخدامنا اليومي للكلمات. فإذا صحت هذه المعتقدات، سوف يتبين أن كثيرًا مما نقبله دون مساءلة خاطئ بطريقة استثنائية مثيرة. لكن هذه المفارقات مفروضة علينا، على الرغم من عدم وجود دليل حقيقي دامغ أو حجة منطقية قوية على إجبارنا على اعتناقها.

من أجزاء النزعة ذاتها التوكيد على أنه حتى إذا كان من العبث البحث عن التحرر الكامل من التفسير الأخلاقي في هذا العالم (لأن من المحتم على البشر كلهم العيش والتفكير وفقًا لمعاييرهم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية المتفاوتة)، إلا أن من الواجب بذل جهد لكبت مثل هذه الميول في كتابة التاريخ. وبوصفنا مؤرخين، فإن واجبنا ينحصر في الوصف والتفسير، لا في نطق الأحكام. فقد قيل لنا إن المؤرخ ليس قاضيًا بل محقق؛ فهو يوفر الدليل، ويستطيع القارئ، الذي لا يملك المسؤوليات المهنية للخبير المحترف، صياغة النتائج الختامية الأخلاقية التي يرغبها. وبوصفه تحذيرًا عامًا من التفسير الأخلاقي للتاريخ، يأتي هذا في الوقت المناسب تمامًا، ولاسيما في عصر العواطف المحازبة الحادة. لكن يجب عدم تفسيره حرفيًا. لأنه يعتمد على تشبيه مزيف مع بعض من العلوم الطبيعية الأكثر دقة. وفي هذه الأخيرة تملك الموضوعية معنى محددًا. فهي تعني أن الأساليب والمعايير من النوع الأقل أو الأكثر دقة في التحديد تستخدم بعناية فائقة؛ وأن الدليل والحجج والنتائج المستخلصة تصاغ بلغة اصطلاحية خاصة ابتكرت أو استخدمت لغرض محدد في كل علم، وأنه لا يوجد انتهاك (تقريبًا) من اعتبارات أو مفاهيم أو تصنيفات غير ذات صلة، أي تلك المستثناة بشكل خاص بمبادئ وقواعد العلم المعني.

لست متيقنًا هل يمكن اعتبار التاريخ علمًا بالأصل، لكن من المؤكد أنه ليس علمًا بهذا المعنى. لأنه يستخدم قلة من المفاهيم أو التصنيفات الخاصة

به (إن استخدمها أصلًا). كما ثبت عقم المحاولات الهادفة إلى بناء مجموعة من المفاهيم والتقنيات الخاصة بالتاريخ[1]، لأنها إما تخطئ في وصف -وتبالغ في تخطيط وتنظيم- تجربتنا، أو لا تقدم إجابات عن أسئلتنا. يمكننا اتهام المؤرخين بالتحيز، أو عدم الدقة، أو الحمق، أو عدم النزاهة، مثلما نستطيع تبادل الاتهامات بهذه المساوئ في تفاعلنا اليومي العادي؛ ونقدر على مدحهم على الفضائل والحسنات ذات الصلة؛ بالدرجة نفسها من العدل والمنطق عادة. لكن مثلما يصبح كلامنا العادي مشوهًا إلى حد مذهل بالجهد الواعي لإلغاء بعض المكونات الأساسية منه -مثلًا: كل شيء عرضة لنقل أحكام القيمة، مواقفنا العادية الأخلاقية أو النفسية التي لا تكاد تلاحظ- ومثلما لا يعد ذلك أمرًا ضروريًا للحفاظ على ما ننظر إليه بوصفه قدرًا يسيرًا عاديًا من الموضوعية والحيادية والدقة، كذلك لا نحتاج، للسبب نفسه، إلى مثل هذا العلاج الجذري للحفاظ على قدر معقول من هذه السمات في كتابة التاريخ. ثمة معنى يمكن فيه للفيزيائي أن يتكلم بصوتين مختلفين بصفته فيزيائيًا وإنسانًا؛ ومع أن الخط الفاصل بين المجموعتين من الألفاظ لا يبدو حتى هنا واضحًا أو نهائيًا، إلا أن من الممكن أن يصدق ذلك إلى حد ما على الاقتصاديين أو الأطباء النفسيين؛ لكن يقل احتمال صدقه كلما ابتعدنا عن المناهج الرياضية، كما هي الحال مثلًا في علم الخطوط القديمة أو تاريخ العلوم، أو مجال تجارة الصوف؛ ويقترب بشكل خطر من تخوم السخف العبثي حين يطلب من المؤرخين الاجتماعيين أو السياسيين، مهما بلغت مهارتهم في الأساليب التقنية الملائمة، وفي الحرفية المهنية والصرامة العلمية. التاريخ ليس متطابقًا مع الأدب الإبداعي المتخيل، لكنه ليس متحررًا بالتأكيد مما سيكون مدانًا عن استحقاق في العلوم الطبيعية باعتباره ذاتيًا لا مبرر له، بل حدسي بالمعنى التجريبي للكلمة. وباستثناء الاعتماد على افتراض أن التاريخ يجب أن يتعامل مع البشر بوصفهم أشياء مادية في المكان - أي يجب أن يكون باختصار سلوكيًا- يتعذر دمج منهجه مع معايير العلم الطبيعي

(١) على نقيض الاستفادة من فروع المعارف الأخرى، كعلم الاجتماع أو الاقتصاد أو علم النفس.

الدقيق إلا في ما ندر [1]. أما مناشدة المؤرخين كبح حتى ذلك الحد الأدنى من الرؤية والتقييم الأخلاقي أو النفسي، الذي يشمل بالضرورة النظر إلى البشر بوصفهم كائنات لها أهداف ودوافع (لا مجرد عوامل سببية في سيرورة متصلة من الحوادث)، فتنبثق كما يبدو لي من خلط الأهداف والأساليب في الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية. ويبقى التاريخ الوصفي المحض واللاشخصي كليًا، كما هو دائمًا، نظرية تلفيقية مجردة، ردة فعل عنيفة ومتطرفة على نفاق الأجيال السابقة وغرورها.

- ٥ -

تعتمد الأحكام كلها، ولاسيما التي تتعامل مع الحقائق، على (تجسيد) تعميمات لحقيقة أو قيمة أو كلتيهما، ولا معنى لها إلا وفقًا لمثل هذه التعميمات. يمكن لهذه الحقيقة البدهية، مع أنها لا تبدو مجفلة بحد ذاتها، أن تؤدي إلى مغالطات مرعبة. وهكذا، استنتج ورثة ديكارت، الذين افترضوا أن كل ما هو صحيح يجب أن يكون قابلًا للصياغة (من حيث المبدأ على أي حال) على شكل تعميمات علمية (أي بصيغة شبه رياضية أو رياضية واضحة)، مثلما فعل كومت وتلامذته، أن التعميمات التي يتعذر تجنبها في الأحكام التاريخية، يجب لكي تصبح جديرة بأي شيء، أن تكون قابلة للصياغة على هذا النحو، أي على شكل قوانين سوسيولوجية قابلة للإثبات؛ بينما تخفض مرتبة التقييمات، التي

---

(١) أن يكون التاريخ، بهذا المعنى، مختلفا عن التوصيف الفيزيائي للأشياء حقيقة اكتشفها فيكو قبل زمن بعيد، ثم قدمها هيردر وأتباعه بمخيلة إبداعية لا تضاهى ووضوح نابض بالحياة. وعلى الرغم من أنها قادت بعض فلاسفة التاريخ في القرن التاسع عشر إلى الكثير من المبالغات والشطط، فإنها تبقى أعظم إسهام قدمته الحركة الرومانسية لمعرفتنا. ما تبين بعد ذلك، وإن يكن غالبًا بطريقة مضللة ومربكة، أن إنزال التاريخ إلى مرتبة علم طبيعي غيّب عن قصد ما نعرف أنه صحيح وحقيقي، وكبت أجزاء كبيرة من معارفنا التأملية المألوفة، على مذبح التناظر المزيف مع العلوم وفروع معارفها الرياضية والعلمية. إن حض طلاب العلوم الإنسانية على تعمد الصرامة والتقشف وجلد الذات، كي يهربوا، مثل أوريجين، من كل غوايات الإثم (المتجسد بأي ابتعاد عن البروتوكولات «الحيادية» لرصد بيانات الملاحظة) يجعل كتابة التاريخ (ويمكن لنا أن نضيف علم الاجتماع) عقيمًا بلا مبرر.

لا يمكن ذكرها بمثل هذه التعابير، إلى سقط متاع «ذاتي»، بقايا «سيكولوجية»، تعبيرات عن مواقف شخصية محضة، فيض غير علمي زائد عن الحاجة، يمكن من حيث المبدأ إلغاؤها كلها، ويجب بالتأكيد إبعادها بقدر الإمكان عن العالم الموضوعي الذي لا يوجد مكان لها فيه. يجب على كل علم (كما نُدعَى إلى الاعتقاد) التحرر عاجلًا أم آجلًا من الإضافات غير ذات الصلة في أفضل الأحوال، والمعوقات الخطرة للرؤية الواضحة في أسوأها.

ينبثق هذا الرأي من افتتان يمكن تفهمه بالموقف «الحيادي» أخلاقيًا للعلماء الطبيعيين، ومن رغبة في محاكاتهم في المجالات الأخرى. لكنه يستند إلى تشبيه خاطئ. لأن تعميمات المؤرخين تختلف عن تعميمات العلماء من حيث أن التقييمات التي تجسدها، أخلاقية كانت أم سياسية أم جمالية أم تاريخية صرفة (كما يفترضون غالبًا)، متأصلة في المادة وليست خارجية عنها كما هي الحال في العلوم. فإذا كنت مؤرخًا وأردت تفسير أسباب الثورة الفرنسية، أضع طبعًا بعض الفرضيات العامة أو أتخذها قضايا مسلمًا بها. وهكذا، أفترض أن جميع القوانين الفيزيائية للعالم الخارجي المقبولة عادة قابلة للتطبيق هنا. كما أفترض أن البشر كلهم، أو معظمهم، بحاجة، ويسعون عن وعي، إلى الحصول على الطعام والثياب والمأوى، ودرجة معينة من الحماية لهم، ومرافق تستمع إلى شكاويهم ومظالمهم، أو تعالجها. ربما أفترض شيئًا أكثر تحديدًا، مثل أن الأشخاص الذين اكتسبوا قدرًا معينًا من الثروة أو القوة الاقتصادية لن يرضوا إلى ما لانهاية بالحرمان من الحقوق السياسية أو المكانة الاجتماعية؛ أو أن البشر هم طريدة لمجموعة مختلفة من العواطف والأهواء: طمع، حسد، شهوة للسلطة؛ أو أن بعض الناس أكثر طموحًا، أو قسوة، أو مكرًا، أو تعصبًا من غيرهم؛ إلخ.. هذه هي افتراضات التجربة الشائعة؛ ربما يكون بعضها خاطئًا؛ وغيرها مغاليًا؛ وسواها مشوشًا، أو غير قابل للتطبيق في حالات معينة. قلة منها قابلة للصياغة على شكل فرضيات العلم الطبيعي؛ وعدد أقل قابل للاختبار عبر تجارب حاسمة، لأنها كثيرًا ما تفتقد الوضوح الكافي والقابلية للتعريف والتحديد بدقة لكي تنظم في بنية منهجية تسمح بعمليات منظمة متبادلة من الاستلزام أو

الاستثناء، ومن ثم بالمعالجة المنطقية أو الرياضية الصارمة. أكثر من ذلك: إذا أثبتت قابليتها لمثل هذا التصييغ سوف تفقد بعضًا من فائدتها؛ ستكون النماذج المؤمثلة من علم الاقتصاد (فضلًا عن تلك المعنية بالفيزياء أو الفيزيولوجيا) محدودة الاستخدام والنفع في البحث أو الوصف التاريخي. إذ تعتمد هذه الفروع المعرفية غير الدقيقة على خلطة معينة من التعين، والغموض، والإبهام، والإيحاء، والوضوح.. متجسدة في خصائص لغة الحس البدهي السليم والأدب والعلوم الإنسانية. لا ريب في أن درجات الدقة وأنواعها تعتمد على السياق، وعلى المجال، وعلى المادة؛ إذ تؤدي قواعد الجبر ومناهجه إلى حالات عبثية إذا طبقت مثلًا على فن القصة، الذي يستند إلى معاييره الدقيقة المرعبة. وتتطلب قواعد الانضباط الدقيق لراسين أو بروست درجة من النبوغ، وتتمتع بدرجة من الموثوقية لفكر البشر (ومخيلتهم أيضًا) تجعلها تماثل قواعد نيوتن أو داروين أو هيلبرت، لكن هذه الأنواع من المنهج (ولا يوجد حد نظري لعددها) ليست قابلة للتبادل. ربما لديها الكثير أو القليل ليتعلمه بعضها من بعض؛ ربما تعلم ستاندال شيئًا من أتباع التجريبية التي تحصر مصدر المعرفة في المدركات الحسية التي شاعت في القرن الثامن عشر، أو من المنظرين الآيديولوجيين في عصره، أو من «قانون نابليون». لكن حين فكر زولا جديًا وحرفيًا باحتمال «الرواية التجريبية»، المؤسسة مباشرة على نتائج المنهج العلمي والخاضعة لسيطرته، بقيت الفكرة مولودًا ميتًا على الأغلب، مثلها مثل الرواية الجمعية للمنظرين الشيوعيين الروس الأوائل، التي تبقى كذلك لأسباب مشابهة: وهذا ليس لأننا لا نعرف (إلى الآن) عددًا كافيًا من الحقائق (أو القوانين)، بل لأن المفاهيم المعنية في العوالم التي يصفها الروائيون (أو المؤرخون) ليست هي المفاهيم المصقولة صناعيًا للنماذج العلمية –الكيانات المؤمثلة التي تصاغ وفقًا لها القوانين الطبيعية– بل أغنى بكثير في المحتوى وأقل بساطة أو سهولة من الناحية المنطقية في البنية.

هنالك بعض التفاعل بالطبع بين «صورة العالم» العلمية والآراء عن الحياة بالمعنى العادي للكلمة؛ إذ يمكن للأولى أن تعطي حوافز قوية للثانية. وما كان لبعض الكتاب، مثل هـ. ج. ويلز أو ألدوس هكسلي، أن يصفوا الحياة الاجتماعية والفردية كما فعلوا أحيانًا (أو يسيئوا فهمها إلى هذا الحد الفظيع)،

لولا تأثرهم بالعلوم الطبيعية في عصرهم إلى درجة مفرطة. لكن حتى كتاب مثل هؤلاء لم يستخلصوا فعلًا أي شيء من التعميمات العلمية؛ ولم يستخدموا في كتاباتهم أي شكل من أشكال المناهج العلمية حقًا؛ لأن هذا لا يمكن أن يحدث خارج مجاله الملائم من دون الوقوع في سخف عبثي شامل. علاقة العلوم بالكتابة التاريخية معقدة ووثيقة: لكن من المؤكد أنها ليست علاقة تطابق أو تشابه. والمنهج العلمي لا غنى عنه في فروع معرفية مثل علم دراسة الخطوط القديمة، أو دراسة النقوش، أو علم الآثار، أو الاقتصاد، أو الأنشطة الأخرى التي تعد تمهيدية للتاريخ، وتزوده بالدليل، وتساعده في حل مشكلات محددة. لكن ما ترسخه يتعذر أن يكون كافيًا لتشكيل سرد تاريخي. نحن نختار حوادث محددة أو أشخاص معينين لأننا نعتقد أنهم تمتعوا بدرجة خاصة من «التأثير» أو «السلطة» أو «الأهمية». وليست هذه السمات، عمومًا، قابلة للقياس كميًا، أو للترميز في اللغة الاصطلاحية الدقيقة، أو حتى شبه الدقيقة، للعلم. لكنها لن تعود أكثر قابلية لأن تطرح أو تجرد من الحقائق –من الحوادث أو الأشخاص– من السمات الفيزيائية أو المرتبة زمنيًا؛ بل ستدخل حتى أكثر تواريخ الحوادث جفاءً وجفافًا: من الحقائق البدهية قول ذلك. فهل يتضح أن أكثر التصنيفات الأخلاقية جلاء، الأفكار المتعلقة بالحسن والقبيح والصواب والخطأ، تختلف من حيث المبدأ اختلافًا تامًا حين تدخل تقييماتنا للمجتمعات والأفراد والشخصيات والعمل السياسي والحالات الذهنية، عن تصنيفات «لا علاقة لها بالأخلاق» ولا غنى عنها للقيمة مثل «مهمة» و«تافهة» و«معتبرة» ..إلخ؟ ربما يمكن التأكيد على أن الآراء حول ما يُعد على وجه العموم «مهمًا» –فتوحات الإسكندر أو جنكيز خان، أو سقوط الإمبراطورية الرومانية، أو الثورة الفرنسية، أو صعود وسقوط هتلر– تجسد تقييمات أكثر استقرارًا وثباتًا نسبيًا من التقييمات «الأخلاقية» الأكثر وضوحًا، أو أن هناك اتفاقًا أكثر عمومية حول حقيقة أن الثورة الفرنسية أو الثورة الروسية من الحوادث «الكبرى» (=المهمة) (بمعنى أن اللحن الذي ترنمت به بالأمس ليس كذلك) مقارنة بمسألة هل كان روبسبيير رجلًا صالحًا أو طالحًا، أو هل كان من الصواب أو الخطأ إعدام قادة النظام النازي في ألمانيا. ولا ريب في أن بعض المفاهيم والتصنيفات هي بهذا المعنى أكثر شمولية

أو «استقرارًا» من غيرها[1]. لكنها لذلك ليست «موضوعية» بالمعنى الواضح قطعيًا نفسه الذي لا تكون فيه الأفكار الأخلاقية كذلك. لأن لغتنا التاريخية، الكلمات والأفكار التي نحاول بها التعبير عن/ أو وصف الحوادث الماضية أو الأشخاص السابقين، تجسد مفاهيم وتصنيفات أخلاقية -معايير دائمة ومؤقتة- بعمق الأفكار الأخرى عن القيمة. إن أفكارنا عن نابليون أو روبسبيير بوصفهما من الشخصيات المهمة تاريخيًا، والجديرة باهتمامنا بالمعنى الذي لا يكون فيه أتباعهما الأقل أهمية كذلك (إضافة إلى معنى تعابير مثل «كبرى» و«صغرى» من حيث الأهمية)، مستمدة من حقيقة أن دور الأولى في تعزيز أو عرقلة مصالح أو مثل عدد كبير من معاصريها (وترتبط بها مصالحنا ومثلنا) كبيرًا ومؤثرًا؛ وكذلك أحكامنا «الأخلاقية» حولها. أين نرسم الخط -حيث نستثني الأحكام بوصفها مغالية في الذاتية ما يمنعها من الدخول إلى رواية نرغب في جعلها «موضوعية» بقدر الإمكان، أي مدعمة بحقائق قابلة للاكتشاف والاستقصاء والمقارنة علنًا- سؤال للحكم العادي، أي لما يُقبل بوصفه كذلك في مجتمعنا، في زماننا ومكاننا، ولدى الناس الذين نخاطبهم، مع جميع الافتراضات التي تعد من القضايا المسلم بها إلى هذا الحد أو ذاك في الاتصال العادي.

(1) مثل هذا «الاستقرار» مسألة درجات. نظريًا، كل تصنيفاتنا خاضعة للتغيير، ولعل أكثرها ثباتًا التصنيفات الفيزيائية- مثل الأبعاد الثلاثة، والمدى اللامتناهي لإدراكنا العادي للفضاء، وعدم قابلية عكس العمليات الزمنية، وتنوع الأشياء المادية وقابليتها للعد. مع ذلك، يمكن من حيث المبدأ تصور حدوث تحول حتى في هذه الخصائص الأكثر عمومية. يأتي بعد هذه في الترتيب نظم وعلاقات الخصائص الحسية- الألوان والأشكال والمذاقات، إلخ؛ ومن ثم الاتساقات التي تقوم عليها العلوم- وهذه يمكن إزالتها من الفكر بسهولة في القصص الخرافية وروايات الخيال العلمي. تصنيفات القيمة أكثر مرونة، وتتقلب فيها الأذواق أكثر من قواعد الإتيكيت، وهذه أكثر من المعايير الأخلاقية. تبدو بعض المفاهيم داخل كل صنف أكثر قابلية للتغيير من غيرها، وعندما تصبح مثل هذه الاختلافات في الدرجة واضحة إلى حد تشكيل ما يسمى اختلافات في النوع، ننزع إلى الحديث عن التمايزات الأعرض والأكثر استقرارًا باعتبارها «موضوعية»، والأضيق والأقل استقرارًا باعتبارها النقيض. مع ذلك، ليس ثمة حدود أو فواصل حادة. فالمفاهيم تشكل سلسلة مستمرة، من المعايير «الدائمة» إلى ردود الأفعال العابرة والآنية، ومن الحقائق والقواعد «الموضوعية» إلى المواقف «الذاتية»، وكل منها يتقاطع مع الآخر بأبعاد متعددة، وأحيانًا في زوايا غير متوقعة، لإدراك، وتمييز، وتوصيف أي منها يمكن اعتباره علامة عبقرية.

لا يستلزم عدم وجود خط صارم وسريع بين «الذاتي» و«الموضوعي»، غيابه كليًا؛ ولا يستدعي اختلاف الأحكام المتعلقة بـ«المهم»، التي تعد عادة «موضوعية»، في بعض الجوانب عن الأحكام الأخلاقية، التي كثيرا ما يشتبه بأنها مجرد «ذاتية»، أن «الأخلاقي» يساوي «الذاتي»: وجود خاصية غامضة تصبح بسببها تلك الأحكام شبه الجمالية أو السياسية التي تميز الجوهري عن السطحي، أو المهم عن التافه، متأصلة نوعًا ما في تفكيرنا التاريخي ووصفنا التاريخي، لا يستلزم أن من الممكن التخلص من المضامين الأخلاقية، المتعلقة بالمسؤولية والجدارة الأخلاقية، كأنها تشكل لاحقة خارجية، مجموعة من المواقف العاطفية الذاتية تجاه جملة من الحقائق «الراسخة» المقبولة عمومًا والقابلة للاستقصاء علنًا؛ كأنما هذه «الحقائق» ليست متشربة هي نفسها بالتقييمات، وكأنما يمكن إجراء تمييز صارم وسريع، بواسطة المؤرخين أو غيرهم، بين ما هو واقعي فعلًا وما هو تقييم للحقائق الواقعية، بالمعنى الذي يكون فيه التقييم فعلًا غير ذي صلة وانتهاكًا يمكن تفاديه في مجالات مثل الفيزياء أو الكيمياء (مع الشك بإمكانية ذلك في الاقتصاد والاجتماع)، حيث يمكن، ويجب، وصف «الحقائق» وفقًا لقواعد هذه العلوم، من دون مداليل أخلاقية بقدر الإمكان.

- ٦ -

بعد أن قدمنا جميع الحجج لصالح نسبة المسؤولية عن الشخصية والفعل إلى الأسباب الطبيعية والمؤسسية؛ وفعلنا كل ما هو ممكن لتصحيح تفسيرات السلوك العمياء أو المبالغة في التبسيط التي تضع قدرًا كبيرًا من المسؤولية على الأفراد وأفعالهم الحرة؛ وبعد أن وجد في الحقيقة دليل قوي يظهر أن من الصعب أو المستحيل على البشر التصرف على غير ما تصرفوا به، جراء بيئتهم المادية أو تعليمهم أو تأثير مختلف «الضغوط الاجتماعية» فيهم؛ وبعد أن أخذنا بالاعتبار كل عامل نفسي واجتماعي، وأعطينا كل عامل لاشخصي ثقله المناسب؛ وفضحنا ودحضنا جميع الهرطقات التاريخية «المهيمنة»، والقومية، وغيرها؛ وبعد أن بذلنا كل جهد ممكن لحث التاريخ على الطموح، بقدر ما يستطيع من دون سخف عبثي، إلى وضعية العلم المحض المتحرر من حكم

القيمة؛ بعد كل هذه الشروط الصارمة، مازلنا نمدح ونلوم. نلوم الآخرين كما نلوم أنفسنا؛ وكلما زادت معرفتنا زاد ميلنا إلى اللوم. ومن المؤكد أن تفاجئنا مقولة كلما تحسن فهمنا لأفعالنا -دوافعنا والظروف المحيطة بها- تضاعف شعورنا حتمًا بالتحرر من لوم أنفسنا. فكثيرًا ما يكون العكس صحيحًا. كلما تعمق استقصاؤنا لمسار تصرفاتنا، زاد استحقاق سلوكنا للوم كما يبدو لنا، وزاد الندم الذي نميل إلى الشعور به. وإذا صح هذا على أنفسنا، فليس من المنطقي أن يتوقع أحد منا بالضرورة، وفي الحالات كلها، منعه عن الآخرين. ربما تختلف أحوالنا عنهم، لكن ليس دومًا إلى الحد الذي يجعل المقارنات كلها ظالمة. قد نُتهم ظلمًا وعدوانًا فيزداد إحساسنا بأخطار لوم الآخرين ظلمًا. لكن لأن اللوم قد يكون ظالمًا وإغراء توجيهه قويًا، لا يستلزم ذلك أنه لا يكون عادلًا أبدًا؛ ولأن الأحكام يمكن أن تؤسس على الجهل، وتنبثق من العنف، أو الانحراف، أو الحمق، أو السطحية، أو الأفكار المغرضة، لا يستلزم ذلك عدم وجود نقائض هذه الخصائص على الإطلاق؛ لقد حكم القدر بطريقة غامضة علينا بدرجة من النسبية والفردانية في التاريخ، لكننا نتحرر منها بالطريقة الغامضة ذاتها، أو نصبح أكثر تحررًا على أي حال، في تفكيرنا وتفاعلاتنا اليومية.

وفي الحقيقة لا بد أن تكون المغالطة الرئيسة في هذا الموقف قد أصبحت جلية الآن إلى حد أنها لا تحتاج إلى إشارة. قيل لنا إننا مخلوقات الطبيعة أو البيئة، أو التاريخ، وهذا يلون مزاجنا، وأحكامنا، ومبادئنا. الأحكام كلها نسبية، والتقييمات كلها ذاتية، يصنعها تفاعل عوامل مكانها وزمانها، الفردية أو الجمعية. لكنها نسبية مقارنة بماذا؟ وذاتية في التغاير مع ماذا؟ وفرض عليها التوافق مع نمط عابر مقابل أي استقلالية دائمة عن مثل هذه العوامل المشوهة؟ تحتاج التعابير النسبية (لا سيما الازدرائية) إلى ألفاظ تبادلها العلاقة، وإلا سوف يتبين أنها خالية من المعنى، مجرد سخرية، عبارات دعائية مصممة للتشكيك أو التشويه، لا للوصف أو التحليل. نعرف ماذا يعني ازدراء حكم أو تبخيس منهج بوصفه ذاتيًا أو متحيزًا – يعني أن المناهج الملائمة لقياس الدليل قد أغفلت؛ أو أن ما تدعى بالحقائق عادة قد تعرضت للتجاهل أو الكبت أو التشويه؛ أو أن

الدليل المقبول عادة بوصفه كافيًا لتفسير أفعال فرد أو مجتمع، قد أهمل دون سبب معقول في حالة مشابهة من الجوانب المعنية كافة؛ أو أن مبادئ التفسير وقواعده قد عدلت عشوائيًا من حالة إلى أخرى، أي دون اتساق أو مبدأ؛ أو أن لدينا أسبابًا للاعتقاد بأن المؤرخ المعني رغب في ترسيخ نتائج ختامية لأسباب مختلفة عن تلك التي شكلها الدليل، وفقًا لمبادئ الاستدلال الصحيح والمقبول بوصفه عاديًا في عصره أو عصرنا، وقد أعمى ذلك بصيرته عن المعايير والمناهج العادية في مجاله للتثبت من الحقائق وإثبات النتائج المستخلصة؛ أو جميع هذه العوامل معًا أو أحدها؛ أو اعتبارات أخرى مشابهة. هذه أنواع من الطرائق التي نميز عبرها السطحية في الممارسة العملية عن العمق، والتحيز عن الموضوعية، وتحريف الحقائق عن النزاهة والصدق، والحمق عن الفطنة، والهوى والخلط عن الحيادية والوضوح. وإذا فهمنا هذه القواعد بطريقة صائبة، نمتلك المبرر الكامل لإدانة خروقاتها من أي جانب كان؛ ولم لا؟

لكن، كما قد يعترض أحدهم، ماذا عن كلمات كتلك التي استخدمناها آنفًا بكل حرية -«صحيح»، «عادي»، «ملائم»، «ذات صلة»، «مشوهة»، «كبت الحقائق»، «تفسير»- ما هو مدلولها؟ هل يعد معنى واستعمال هذه التعابير الحاسمة في أهميتها على هذا القدر من الثبات والوضوح؟ ألا يمكن أن يعد ما اعتقد أنه وثيق الصلة أو مهم أو مقنع في جيل غير ذي صلة في الجيل اللاحق؟ ما يعد من الحقائق غير القابلة للتفنيد برأي مؤرخ قد يبدو مجرد تنظير مشبوه برأي آخر. هذه هي الحال فعلًا. إذ تتغير قواعد قياس الدليل. والبيانات المقبولة في عصر تبدو بنظر العصور اللاحقة مشبعة بالافتراضات الميتافيزيقية المسبقة بحيث يصعب فهمها. وسوف يقال لنا مرة أخرى إن الموضوعية كلها ذاتية، ونسبية تتصل بزمانها ومكانها؛ تمامًا مثلما هو الصدق والدقة والموثوقية، ورؤى العصر الخصب فكريًا ومواهبه، كلها نسبية ومرتبطة بـ«مناخ الرأي» فيه؛ لاشيء أبدي وثابت، كل شيء يجري ويتدفق.

لكن على الرغم من تكرار قول هذا النوع من الأشياء، ومعقوليته كما قد يبدو، إلا أنه يبقى في هذا السياق مجرد تنميق بلاغي. نحن بالفعل نميز الحقائق،

ليس بشكل حاد في الواقع عن التقييمات التي تدخل في نسيجها، بل عن تفسيراتها؛ ربما لا يكون الحد الفاصل واضحًا، لكن إذا قلت إن ستالين رحل وفرانكو لا يزال حيًا، ربما تكون العبارة صحيحة أو خاطئة، لكن لن يعتبرني أحد، وفقًا للمعاني التي تستخدم فيها الكلمات، أنني أقدم نظرية أو تفسيرًا. لكن إذا قلت إن ستالين أباد عددًا كبيرًا من أصحاب الأراضي المزارعين لأن الممرضة «قمطته» في طفولته، وهذا ما جعله عدوانيًا، بينما لم يفعل الجنرال فرانكو ذلك لأنه لم يختبر مثل هذه التجربة، لن يعتقد سوى طالب ساذج يدرس العلوم الاجتماعية أنني أزعم توكيد حقيقة، مهما بلغ عدد المرات التي أبدأ فيها الجمل بكلمات «من الحقائق الواضحة أن..». ولن أصدقك دون تردد إذا أبلغتني أن ثيوسيدايدس (أو حتى أي نساخ سومري) لم يكن يرى فارقًا جوهريًا مميزًا بين الحقائق «الراسخة» نسبيًا والتفسيرات «القابلة للنقاش» نسبيًا. فقد ظل خط الحدود على الدوام عريضًا وغامضًا؛ وربما كانت حدود متحركة؛ تتأثر بمستوى عمومية الفرضيات المعنية؛ لكن إلى أن نعرف أين يقع، ضمن حدود معينة، سنفشل في فهم اللغة الوصفية كلها. أما أساليب تفكير الثقافات البعيدة عن ثقافتنا فهي مفهومة لنا فقط إلى الدرجة التي نقاسمها، على الأقل، بعضًا من تصنيفاتها الأساسية؛ ومنها التمييز بين الحقيقة والنظرية. ربما أشكك في مؤرخ وأتساءل هل هو عميق أم سطحي، موضوعي وحيادي في أحكامه، أم يطير على جناحي فرضيات مسيطرة أو عاطفة مهيمنة: لكن ما أعنيه بهذه التعابير المتغايرة لن يكون مختلفًا تمامًا عن معنى أولئك المختلفين معي في الرأي، وإلا لن يوجد جدل أصلًا؛ ولن يكون مختلفًا اختلافًا شاسعًا، إذا كنت أستطيع فك رموز النصوص بشكل صائب، عنه في الثقافات والأزمان والأماكن المتباينة بحيث يجعل كل اتصال مضللًا ومخادعًا بصورة منهجية بالضرورة. «الموضوعية»، و«الصدق»، و«النزاهة»، كلمات واسعة المحتوى، متعددة الاستعمالات، مبهمة الحواف. وحالات الغموض والخلط والتشوش ممكنة ومحتملة دائمًا وخطرة غالبًا. ومع ذلك، تملك هذه التعابير معاني دلالية، قد تكون في الحقيقة مائعة، لكنها تبقى ضمن حدود يميزها الاستعمال العادي، وتشير إلى معايير مقبولة عمومًا من العاملين في المجالات ذات الصلة؛ ولا يقتصر ذلك على جيل واحد

أو مجتمع واحد، بل عبر امتدادات طويلة من الزمان والمكان. إن مجرد الزعم بأن هذه التعابير الحاسمة في أهميتها، وهذه المفاهيم أو التصنيفات أو المعايير، تتغير في المعنى أو التطبيق، هو افتراض أن هذه التغييرات يمكن اقتفاؤها إلى درجة ما بالأساليب التي لا تعد هي نفسها معرضة، إلى ذلك الحد، لمثل هذا التغيير الذي يمكن اقتفاؤه؛ فإذا كانت هذه تتغير بدورها، فهي تتغير وفقًا لهذا الافتراض بطريقة نادرًا ما نستطيع اكتشافها[1]. وإذا لم تكن قابلة للاكتشاف، فهي غير قابلة للتنقيص أو التجاهل، ولذلك لا تفيد في استخدامها عصا لعقابنا على تشبثنا بالذاتية أو النسبية، أو أوهامنا الخادعة الكبيرة والدائمة، وإطلاقية معاييرنا في عالم من التغير المستمر.

تشبه هذه التهم الاقتراحات التي تشير، عرضًا أحيانًا، إلى أن الحياة مجرد حلم. نحن نحتج بالقول إن من المستحيل أن يكون «كل شيء» حلمًا، لأن فكرة «الحلم» تفقد دلالتها، حين لا يغاير شيء بالأحلام. ربما سنمر بحالة من اليقظة كما يقال لنا: أي تجربة ستكون وفقًا لها إعادة جمع حياتنا الراهنة كحال الأحلام التي نتذكرها الآن، حين تقارن بتجربة اليقظة العادية في الحاضر. قد يكون ذلك صحيحًا، لكن وفقًا لطبيعة الأشياء، لا نملك دليلًا تجريبيًا كافيًا (أو لا نملك أي دليل على الإطلاق) يؤيد أو يدحض هذه الفرضية. إذ يعرض علينا تشبيه أخفي أحد عناصره عن نظرنا؛ وإذا دعينا، بناء على قوته، إلى تقليص واقع حياة اليقظة العادية، وفقًا لشكل آخر من التجربة الذي يتعذر وصفه ونطقه وفقًا لتجربتنا اليومية ولغتنا العادية –تجربة ليس لدينا أدنى فكرة عن معاييرها للتمييز بين الوقائع والأحلام– ربما نرد بأسلوب معقول بالقول نحن لا نفهم ما هو المطلوب منا؛ وأن الاقتراح لا معنى له. وفي الحقيقة، ربما نلجأ إلى المقولة القديمة المبتذلة، لكن الصحيحة، التي تؤكد أننا لا نستطيع إلقاء ظلال الشك

(١) ما لم نشرع فعلًا في مسار مسرف لتشكيل واختبار ثبات مثل هذه المنهجيات عبر منهجيات المنهجيات (وتسمى أحيانًا دراسة المنهجيات)، وهذه بمنهجيات منهجيات المنهجيات؛ لكن سوف يتوجب علينا التوقف في مكان ما قبل أن لا نعد نستطيع إحصاء ما نقوم به، فنقبل تلك المرحلة، شئنا أم أبينا، باعتبارها مطلقة وموئل «المعايير الدائمة».

على كل شيء في وقت واحد، لأن الأشياء تصبح كلها محل شك بالتساوي، ومن ثم لا توجد معايير للمقارنة ولا يتغير شيء. وللسبب ذاته، ربما نرفض تلك التحذيرات العامة التي تناشدنا تذكر أن جميع المقاييس والمعايير، الواقعية والمنطقية والأخلاقية والسياسية والجمالية، موبوءة بآفة التكييف التاريخي والاجتماعي أو سواه؛ وأنها كلها مؤقتة وزائلة، وليست ثابتة أو يمكن الاعتماد عليها؛ لأن الزمن والصدفة كفيلان بإزالتها جميعًا. لكن إذا كانت الأحكام كلها موبوءة على هذا النحو، لا يوجد ما نستطيع به التمييز بين مختلف درجات العدوى، وإذا كانت الأشياء كلها نسبية وذاتية واتفاقية ومنحازة، لا يمكن الحكم على أحدها لأنها كلها متساوية بهذه الأوصاف. وإذا كانت كلمات مثل «ذاتية»، و«نسبية»، و«متحاملة»، و«متحيزة»، تعابير ليست للمقارنة والمغايرة -إذا لم تتضمن احتمال وجود نقائضها: «موضوعية» (أو «أقل ذاتية»)، و«غير متحيزة» (أو «أقل تحيزًا»)- فما المعنى الذي تقدمه لنا؟ إن استعمالها للإشارة إلى كل شيء، وبوصفها تعابير مطلقة، وليس باعتبارها متبادلة العلاقة، هو تحريف بلاغي لمعناها العادي، الذي هو نوع من التذكير العام بالخطأ والفشل، مناشدة لنا جميعًا لنتذكر مدى ما نعانيه من ضعف وجهل وسطحية، حكمة صارمة وفاضلة، وربما متميزة ومتفوقة أيضًا، لكنها ليست مبدأ جديًا معنيًا بسؤال نسبة المسؤولية في التاريخ، ومرتبطًا بأي مجموعة معينة من الأخلاقيين أو السياسيين أو البشر.

قد يكون من المفيد في هذه المرحلة أن نتذكر مرة أخرى المناسبات التي حفزت مفكرين مرموقين على هذه الآراء. وإذا شعروا بالسخط جراء ما تتصف به تلك المدارس التاريخية «الأيديولوجية» من فجاجة وغياب المبدأ، حيث تصور في معرض تجاهلها جميع ما نعرفه عن البشر، الأفراد أو الطبقات أو المجتمعات على هيئة أبطال أو أشرار، بيض كليًا أو سود لا يمكن تخيلهم، يحتج مؤرخون وفلاسفة تاريخ آخرون أكثر حساسية ونزاهة، على هذا ويحذروننا من أخطار التفسير الأخلاقي، وتطبيق المعايير الدوغمائية، فنهلل لهم وننضم إلى الاحتجاج، لكن يجب أن ننتبه كي لا نبالغ في الاعتراض، ونستخدم بناء على

مناشدتنا كبح المبالغات المفرطة، وسائل تشجع بعض الأمراض التي يزعمون علاجها. يعني اللوم دومًا الفشل في الفهم، كما يقول دعاة التسامح؛ والكلام عن المسؤولية الفردية، والذنب، والجريمة، والشر، ليس سوى طريقة لتوفير الجهد، أو العمل الشاق المضني –الذكي أو الممل- الذي يحتاج إلى صبر وأناة، لتفكيك الخيوط المتشابكة للشؤون البشرية. وسوف يقال لنا إن السبيل مفتوح دومًا أمامنا عبر مأثرة من التعاطف الإبداعي لنضع أنفسنا في ظروف فرد أو مجتمع؛ إذا تحملنا عناء «إعادة بناء» الشروط، «المناخ» الفكري والاجتماعي والديني، أو على الأقل لمحة عن الدوافع والمواقف بحيث لا يعود الفعل التي نحكم عليه وفقًا لها يبدو غير مبرر أو غبيًا أو شريرًا، والأهم غير قابل للفهم.

هذه عواطف صحيحة. ويستتبع ذلك أن علينا، إذا أردنا أن نحكم بنزاهة، أن نجد دليلًا كافيًا أمامنا؛ ونمتلك ما يكفي من الخيال الإبداعي، والإحساس الكافي بكيفية تطور المؤسسات، وكيف يتصرف البشر ويفكرون، لكي نتمكن من التوصل إلى فهم للأزمان والأماكن والشخصيات والمآزق المختلفة جدًا عما نعرفه؛ وعدم ترك أنفسنا نخضع للتحيز والهوى؛ ونبذل كل جهد لبناء قضايا وحجج أولئك الذين ندينهم –حجج أفضل، كما قال أكتون، من تلك التي كان بإمكانهم تقديمها بأنفسهم؛ وعدم الاكتفاء بالنظر إلى الماضي بعيون المنتصرين وحدهم؛ وعدم المبالغة في الابتعاد عن المهزومين، كأنما الحقيقة والعدالة حكرًا على الشهداء والأقليات؛ والسعي إلى التشبث بالنزاهة حتى تجاه القوى الكبيرة.

لا يمكن دحض هذا: فهو صحيح، ونزيه، ووثيق الصلة، وربما لا يفاجئ أحدًا. ونستطيع أن نضيف لازمة منطقية: أزمان أخرى، معايير أخرى؛ لا شيء مطلق أو ثابت؛ الزمن والصدفة يغيران كل شيء؛ وهذه أيضًا تعد مجموعة من الحقائق البدهية. من المؤكد عدم وجود حاجة إلى مسرحة هذه الحقائق البسيطة، التي أصبحت الآن مألوفة بل مبتذلة، من أجل تذكر أن الأهداف، الغايات النهائية للحياة، التي يسعى وراءها البشر هي عديدة، حتى ضمن نطاق ثقافة واحدة وجيل واحد؛ وأن بعضها يتنازع، ويؤدي إلى

صدامات بين المجتمعات والأحزاب والأفراد، فضلًا عن حدوثها بين الأفراد أنفسهم؛ كما إن غايات عصر معين وبلد محدد تختلف اختلافًا شاسعًا عن غايات عصور أخرى ووجهات نظر أخرى. وإذا فهمنا كيف تؤدي النزاعات بين الغايات المتساوية في إطلاقيتها وقدسيتها، لكن غير القابلة للتصالح في صدر حتى إنسان واحد، أو بين مختلف الأفراد أو الجماعات، إلى صدامات مأساوية ومحتومة، لن نشوه الحقائق الأخلاقية بترتيبها وفقًا لمعيار واحد مطلق؛ وندرك أن الأشياء الجيدة ليست بالضرورة منسجمة فيما بينها (مع الاعتذار من الأخلاقيين في القرن الثامن عشر)؛ وسوف نسعى إلى فهم الأفكار المتغيرة للثقافات والشعوب والطبقات والأفراد من البشر، دون أن نسأل من هم أصحاب الحق ومن هم أصحاب الباطل، على الأقل ليس وفقًا لعقيدة بسيطة محلية الصنع. لن ندين العصور الوسطى لأنها لا ترتقي إلى مستوى المعيار الأخلاقي أو الفكري للإنتلجنسيا «المتمردة» في باريس القرن الثامن عشر، أو نشجب أفراد هذه الأخيرة لأنهم بدورهم تعرضوا لاستنكار المتعصبين الأخلاقيين في إنكلترا القرن التاسع عشر أو أمريكا القرن العشرين. أو، إذا أردنا أن ندين فعلًا مجتمعات أو أفرادًا، لن نفعل ذلك إلا بعد أن نأخذ بالحسبان ظروفهم الاجتماعية والمادية، وتطلعاتهم وطموحاتهم، ومنظومتهم القيمية، ودرجة التقدم وردة الفعل، كما تقاس وفقًا لوضعهم وحالتهم ووجهة نظرهم؛ ونحكم عليهم، حين نحكم (ولا أدري لم لا نمتنع عن ذلك؟)، كما نحكم على أي شخص أو أي شيء: وفقًا لما نحبه، ونوافق عليه، ونؤمن به، ونظنه صائبًا، من جهة، ومن جهة أخرى، وفقًا لآراء المجتمعات والأفراد المعنيين، ورأينا بها، وإلى أي مدى نعتقد نحن، بكل ما نتصف به من سمات، أن من الطبيعي أو المرغوب امتلاك تشكيلة واسعة من الآراء،؛ وما نعتقده حول أهمية الدوافع مقابل أهمية العواقب، أو قيمة العواقب إزاء نوعية الدوافع.. إلخ. حين نحكم، نقبل المخاطر التي يستلزمها الحكم، نقبل التصحيح كلما بدا ملائمًا، نبالغ ونغالي، ونتراجع تحت الضغوط. نتبنى تعميمات متسرعة، وحين يثبت خطؤنا، ننسحب. نسعى إلى التمسك بالفهم والعدل، أو إلى استخلاص دروس عملية، أو إلى التسلية، ونعرض أنفسنا للمدح واللوم والنقد

والتصحيح وسوء الفهم. لكن بقدر ما نزعم معرفة معايير الآخرين، بغض النظر هل هم من أفراد مجتمعاتنا أم مجتمعات البلدان البعيدة والعصور السالفة، أو فهم ما يبلغنا ممثلو مختلف التقاليد والمواقف، ومعرفة لماذا يعتقدون ما يعتقدون به ويقولون ما يقولونه، طالما تكون هذه المزاعم صادقة، لا تمنعنا «نسبية» و«ذاتانية» الحضارات الأخرى من تقاسم افتراضات مشتركة، تكفي لإجراء نوع من الاتصال معها، وتبادل الفهم والمعرفة إلى درجة معينة.

هذه الأرضية المشتركة هي ما تدعى صوابًا بالموضوعية -تلك التي تمكننا من تحديد الناس الآخرين والحضارات الأخرى بأنها إنسانية ومتحضرة. وحين تنهار نتوقف عن الفهم، ونخطئ في الحكم كما هو مفترض؛ لكن نظرًا لأننا لا نستطيع حسب الفرضية نفسها التأكد من مدى الانقطاع في الاتصال، ومدى انخداعنا بالسراب التاريخي، لا يمكن اتخاذ خطوات لتجنب هذه العواقب أو تقليصها. نحن نسعى إلى الفهم عبر استخلاص ما نستطيع من شظايا الماضي، وتقديم أفضل الحجج وأكثرها معقولية لصالح الأشخاص أو العصور البعيدة عن تعاطفنا أو لسبب آخر لا نعرفه؛ نبذل قصارى جهدنا لتوسيع حدود المعرفة والخيال؛ أما ما يتعلق بما حدث وراء الحدود المحتملة كلها، فلا يمكننا أن نعرفه، ومن ثم لا يمكن أن نهتم به؛ لأنه أمر لا يعنينا. ما نستطيع تمييزه هو ما نصفه بأكبر قدر ممكن من الدقة؛ وبالنسبة للعتمة المحيطة بمجال الرؤية، يصعب علينا فهمها، فتصبح أحكامنا في ما يتعلق بها لا ذاتية ولا موضوعية؛ ما يقع خلف أفق الرؤية لا يمكن أن يقلقنا ويعيق ما نقدر على رؤيته أو نسعى إلى معرفته؛ وما لا نستطيع معرفته أبدًا لا يمكن أن يجعلنا نشك أو نرفض ما نعرفه؛ بعض أحكامنا نسبية وذاتية دون ريب، لكن غيرها ليست كذلك؛ فإذا لم تكن على هذا النحو، إذا كانت الموضوعية من حيث المبدأ مستحيلة، لن يعني تعبيرًا «ذاتي» و«موضوعي» شيئًا، بعد أن تعذر المغايرة بينهما؛ لأن جميع التعابير المتبادلة العلاقة تقف معًا وتسقط معًا. يكفي الحديث عن الحجة العلمانية التي تقول إن علينا عدم الحكم على الآخرين كي لا يحكموا هم علينا -لأن المعايير كلها نسبية- مع اللازمة المغلوطة نفسها التي تؤكد عدم وجود فرد في التاريخ

يمكن أن يعلن أنه بريء أو مذنب، لأن القيم التي يوصف بذلك وفقًا لها ذاتية، تنبثق من المصالح الذاتية أو الطبقية أو مرحلة عابرة من ثقافة أو من سبب آخر؛ ولذلك فإن الحكم لا يتمتع بالمكانة «الموضوعية»، وليس له سلطة مرجعية فعلية.

وماذا عن الحجة الأخرى – حكمة فهم كل شيء؟ لا ريب في أنها تناشد نظام العالم. فإذا كان العالم يتبع خطة ثابتة، وكل عنصر فيه محتم بالآخر، فإن فهم حقيقة، أو شخص، أو حضارة يعني فهم علاقتها بالخطة الكونية، التي تلعب فيها دورًا فريدًا؛ وفهم معناها يعني فهم قيمتها، ومبررها أيضًا كما أظهرنا من قبل. إن فهم السيمفونية الكونية كليًا يعني فهم ضرورة كل نغمة فيها؛ والاعتراض والإدانة والشكوى تظهر أن صاحبها لم يفهم. تزعم هذه النظرية في شكلها الميتافيزيقي إدراك الخطة «الحقيقية»، بحيث أن الفوضى الخارجية ليست سوى تعبير مشوه عن النظام الكوني –أساس وهدف كل شيء– «داخل»، و«فيما وراء»، و«تحت». هذه هي «الفلسفة الأزلية» للأفلاطونيين والأرسطوطاليين، والسكولائيين، والهيغليين، والفلاسفة الشرقيين، والميتافيزيقيين المعاصرين، الذين يميزون بين الواقع الحقيقي المتناغم غير المرئي والفوضى المرئية للمظاهر. إذ إن الفهم والتبرير والتفسير عمليات متطابقة.

تتخذ النسخ التجريبية من هذه النظرة صيغة اعتقاد بنوع من السببية السوسيولوجية الكونية. بعضها متفائل مثل نظريات تيرغو وكومت، والقائلين بالتطورات المبتدعة (في الطفرات الوراثية)، والطوباويين العلميين وغيرهم من المؤمنين المقتنعين بالزيادة الحتمية في نوعية وتنوع السعادة البشرية. وبعضها متشائم، كما في نسخة شوبنهاور، حيث يعتقد أصحابها أن احتمال المعاناة الدائمة مؤكد ولن يؤدي جهد البشر لمنعه إلا إلى زيادته؛ أو قد تأخذ شكل موقف حيادي وتسعى إلى تأكيد وجود تسلسل محتوم ومتعاقب من السبب والنتيجة؛ وأن كل شيء، ذهني وفيزيائي، خاضع لقوانين قابلة للاكتشاف؛ وأن معرفتها لا تعني بالضرورة الموافقة عليها، بل يجعل من غير المنطقي على الأقل لوم البشر على عدم التصرف بشكل أفضل؛ إذ لا يوجد بديل كان

بمقدورهم -سببيًا- اختياره؛ ومن ثم فإن عذرهم التاريخي غير قابل للدحض. يظل بإمكاننا الشكوى طبعًا بأسلوب جمالي صرف، من القبح، مع أننا نعرف عجزنا عن تغييره؛ وبالطريقة ذاتها، يمكننا أن نجأر بالشكوى من الحمق، والقسوة، والجبن، والظلم، ونشعر بالغضب أو الخجل أو اليأس، بينما نتذكر أننا لا نستطع أن نضع حدًا لها؛ وفي أثناء عملية إقناع أنفسنا بأننا لا نستطيع تغيير السلوك، سوف نتوقف عن الحديث عن القسوة أو الظلم، ونكتفي بالإشارة إلى الحوادث المؤلمة أو المزعجة؛ ومن أجل النجاة منها علينا إعادة تثقيف أنفسنا (الافتراض المتنافر، مثل كثير من الحكماء الإغريق، والراديكاليين في القرن الثامن عشر، أننا أحرار في الشؤون المتعلقة بالتعليم، مع أننا نخضع لشروط تكييف وإعداد وتهيئة صارمة في جميع الجوانب الأخرى تقريبًا) لنتكيف ونتوافق مع الكون؛ ونسعى عند التمييز بينما هو دائم نسبيًا عما هو مؤقت وزائل، إلى تشكيل أذواقنا وآرائنا وأنشطتنا بحيث تتلاءم مع نمط الأشياء. فإذا كنا في تعاسة، لأننا لا نستطيع الحصول على شيء نريده، يجب أن نسعى إلى السعادة عبر تلقين أنفسنا أن نريد فقط ما لا نقدر على تجنبه. تماثل هذه العبرة المقدمة من الرواقيين، لكن بصورة أقل وضوحًا، تلك التي يعرضها بعض علماء الاجتماع المعاصرين. لقد شاع الاعتقاد أن الحتمية «تثبتها» الملاحظة العلمية؛ والمسؤولية وهم؛ والمدح واللوم موقف ذاتي سوف يزيحه تقدم المعرفة. التفسير يعني التبرير؛ ولا يمكن الشكوى مما يستحيل تغييره؛ والأخلاق الطبيعية -حياة العقل- هي الأخلاق والحياة اللتان ترتبط قيمهما بالسيرورة الفعلية للحوادث، بغض النظر هل هي مستمدة ميتافيزيقيًا من رؤية حدسية لطبيعة الواقع الحقيقي وهدفه النهائي، أو مرسخة بالمناهج العلمية.

لكن هل يصدق أي إنسان عادي، أو أي مؤرخ ممارس كلمة واحدة من هذه الحكاية العجيبة؟

- ٧ -

هنالك مبدأان قويان يمارسان تأثيرًا نافذًا في الفكر المعاصر: النسبية والحتمية. يعتمد الأول على تفسير خاطئ للتجربة، على الرغم من تقديمه

باعتباره ترياقًا مضادًا للثقة المغالية بالنفس، أو الدوغمائية المتغطرسة، أو الرضا الأخلاقي عن الذات؛ ويمثل الثاني الكون على شكل سجن، على الرغم من جميع الزهور التي تزين قيوده، واستعراضه للرواقية النبيلة وروعة خطته الكونية واتساعها. تعارض الحتمية في الاحتجاج الفردي والاعتقاد بالمبادئ الأخلاقية استسلام أو سخرية أولئك الذين شاهدوا عوالم عديدة تتداعى، ومثلًا عليا كثيرة تصبح مبهرجة أو سخيفة بفعل الزمن. وتزعم الحتمية إعادتنا إلى وعينا عبر إظهار أين يمكن العثور على آلية الحياة والفكر الحقيقية، واللاشخصية، واللامتغيرة. ترتكز الأولى، حين تتوقف عن كونها حكمة مأثورة، أو مجرد تذكرة مفيدة بحدودنا المقيدة وتعقيد القضية، وتجذب انتباهنا بوصفها نظرة إلى العالم، على سوء استعمال للكلمات، وخلط للأفكار، وتستند إلى مغالطة منطقية. ويتبين أن الثانية، حين تتجاوز الإشارة إلى عقبات محددة للاختيارات الحرة حيث يمكن تقديم دليل قابل للتقصي على ذلك، أنها تعتمد على أسطورة أو عقيدة ميتافيزيقية. نجحت الاثنتان أحيانًا في إقناع الناس بالمنطق، أو تخويفهم، لدفعهم إلى التخلي عن أشد قناعاتهم الأخلاقية أو السياسية إنسانية باسم رؤية أكثر عمقًا وتدميرًا لطبيعة الأشياء. لكن ربما لا يكون ذلك أكثر من علامة على العصاب أو التشوش: إذا لا يبدو أن التجربة البشرية تدعم أيًا من الرأيين. فلم إذًا هيمن أحدهما بسحره الطاغي (ولاسيما الحتمية) على العديد من العقول النزيهة والصادقة لولاه؟

من أعمق الرغبات البشرية العثور على نمط أحادي يمكن ضمنه تنظيم تجربة الماضي والحاضر والمستقبل، الفعلية والممكنة وغير المتحققة، وترتيبها بصورة كلية ومتناظرة. وكثيرًا ما يعبر عنه بالقول: «كان يا ما كان.. في سالف العصر والأوان» وحدة متجانسة متناغمة -«الكل المؤلف من الشعور والفكر دون وساطة»، «وحدة العالم والمعلوم»، «الخارجي والداخلي»، الفاعل والمفعول، الشكل والمادة، الذات واللاذات؛ وأنها هي التي تحطمت إلى حد ما؛ وأن التجربة الإنسانية برمتها تألفت من جهد لا نهاية له لإعادة تجميع الشظايا، واستعادة الوحدة، ومن النجاة من/ أو «تجاوز» التصنيفات

-أساليب التفكير- التي تقسم الواقع الحي وتعزله و«تقتله»، و«تفصلنا» بالعنف عنه. يحدثوننا عن المسعى الأبدي للعثور على إجابة للغز، والعودة إلى الكل المتسق، إلى الفردوس التي طردنا منها، أو إلى الواحد الموروث الذي لم نفعل إلى الآن ما يكفي لاكتسابه.

من المؤكد أن هذا المفهوم المركزي، بغض النظر عن أصله وقيمته، يقع في صميم التأمل الميتافيزيقي، ومعظم المسعى إلى توحيد العلوم، وجزء كبير من الفكر الجمالي والمنطقي والاجتماعي والتاريخي. لكن هل يوفر اكتشاف نمط واحد من التجربة ذلك الرضا العقلي الذي يطمح إليه كثير من الميتافيزيقيين، ويرفضون باسمه العلم التجريبي بوصفه مجرد مجموعة الأمر الواقع من الحقائق «العمياء» -وصف للحوادث أو الأشخاص أو الأشياء غير المتصلة بتلك الحلقات «العقلانية» التي لا يقدر على قبولها كما هو مفترض سوى العقل- وبغض النظر هل يرتكز ذلك على الميتافيزيقيا أو الدين، فهو لا يغير نظام المظاهر الفعلية -المشهد التجريبي- الذي يمكن للتاريخ أن يزعم صائبًا التعامل معه. من أيام بوسويه إلى أيام هيغل وعلى نحو متزايد بعدها، ظهرت مزاعم، تباينت في درجة عموميتها وثقتها تباينًا واسعًا، بالقدرة على اقتفاء بنية للتاريخ (بديهية استنتاجية قبْلية عمومًا، على الرغم من جميع الاحتجاجات المضادة)، واكتشاف النمط الوحيد والصحيح الذي تتلاءم معه الحقائق المكتشفة كلها. لكن ذلك لا يقبله، ولا يمكن أن يقبله، أي مؤرخ جدي يرغب في ترسيخ الحقيقة كما يفهمها أفضل نقاد عصره، والعمل وفقًا للمعايير المقبولة من زملائه الأكثر تدقيقًا وتنورًا بوصفها واقعية. لأنه لا يدرك خطة فريدة واحدة باعتبارها الحقيقة -الإطار الحقيقي الوحيد الذي تكمن الحقائق فيه وحده؛ ولا يميز النمط الكوني الحقيقي الوحيد عن الأطر المزيفة، حين يسعى بالتأكيد إلى تمييز الحقائق الواقعية عن الخيال. إذ يمكن ترتيب الحقائق نفسها في أكثر من نمط مفرد يرى من عدة وجهات نظر، ويعرض تحت عديد من الأضواء، كلها صحيحة وسارية، بالرغم من أن بعضها أكثر إيحاء أو خصوبة في أحد المجالات من الأخرى، أو يوحد عدة مجالات بأسلوب تنويري، أو يظهر حالات التنافر

والفجوات المفتوحة. سوف تكون بعض هذه الأنماط أقرب من غيرها إلى النظرة العامة الميتافيزيقية أو الدينية لهذا المؤرخ أو ذاك المفكر التاريخي. لكن ستبقى الحقائق نفسها من خلالها «ثابتة» نسبيًا. نسبيًا وليس مطلقًا؛ وكلما دفع استحواذ نمط معين على كاتب معين إلى تفسير الحقائق بأسلوب صنعي، من أجل سد الثغرات في معرفته بطريقة سهلة، دون اعتبار كاف للدليل التجريبي، يدرك المؤرخون الآخرون بالغريزة أن نوعًا من العنف قد مورس على الحقائق، وأن العلاقة بين الدليل والتفسير غير سوية بطريقة ما؛ وأن السبب لا يعود إلى الشك في الحقائق، بل التهوس بنمط معين[1]. يميز التحرر من مثل هذه «الأفكار الثابتة» -درجة هذه الحرية- التاريخ الحقيقي عن الأسطورة في حقبة معينة؛ إذًا لا يوجد فكر تاريخي، حين نتوخى الدقة، إلا حين يمكن تمييز الحقائق لا عن مجرد الأوهام فحسب، بل عن النظرية والتفسير أيضًا، ربما ليس بشكل مطلق بل إلى درجة ما.

سوف يذكرنا أحدهم بعدم وجود انقطاع حاد بين التاريخ والأسطورة؛ أو بين التاريخ والميتافيزيقيا؛ وبالمعنى نفسه، لا يوجد خط حاد فاصل بين «الحقائق» والنظريات: لا يوجد معيار مطلق يمكن ابتكاره من حيث المبدأ؛ وتلك حقيقة، لكن لا يتبعها لزومًا شيء مفاجئ. لم يشكك في وجود مثل هذه الفوارق سوى الميتافيزيقيين؛ لكن التاريخ بوصفه فرعًا معرفيًا مستقلًا برز فعلًا؛ وهذا يعادل القول إن الحد الفاصل بين الحقائق والأنماط الكونية، تجريبية أم ميتافيزيقية أم لاهوتية، بكل ما يميزها من غموض وتغير وحركة، مفهوم أصيل لأولئك الذين يتعاملون بجدية مع مشكلات التاريخ. وطالما بقينا مؤرخين، يجب أن نحافظ على المستويين واضحين ومتميزين. ولذلك فإن محاولة نقل المسؤولية، التي تبدو، على مستوى تجريبي، أنها تقع على عاتق هذا الفرد التاريخي أو ذاك المجتمع، أو على جملة من الآراء التي يعتنقها أو يروجها أو يبثها أحدهما، إلى آلية ميتافيزيقية تستثني لأنها لاشخصية فكرة المسؤولية الأخلاقية ذاتها، يجب أن تكون باطلة دومًا. وربما تختزل الرغبة في القيام بذلك

---

(١) قلما تكون معايير ما يشكل دليلًا تجريبيًا أو حقيقة موضع خلاف جدي ضمن ثقافة أو مهنة معينة.

غالبًا، إلى رغبة في النجاة من عالم فوضوي ووحشي، وفوق كل شيء عبثي لا هدف له على ما يبدو، إلى عالم كل شيء فيه متناغم وواضح ومفهوم، ويرتقي نحو ذروة مثالية تلبي مطالب «العقل»، أو شعور جمالي، أو دافع ميتافيزيقي، أو توق ديني؛ والأهم حيث لا يتعرض شيء للنقد أو الشكوى أو الإدانة أو اليأس.

يصبح الأمر أكثر جدية حين تقدم الحجج التجريبية لصالح حتمية تاريخية تستبعد فكرة المسؤولية الشخصية. نحن هنا لم نعد نتعامل مع ميتافيزيقيات التاريخ -نظريات العدالة الإلهية لشيلينغ مثلًا أو توينبي- بوصفها بدائل عن اللاهوت. بل توجد أمامنا النظريات السوسيولوجية الكبرى للتاريخ -التفسيرات المادية أو العلمية التي بدأت مع مونتيسكيو وفلاسفة التنوير الفرنسيين، وأدت إلى ظهور المذاهب الكبرى في القرن التاسع عشر: من أتباع سان سيمون وهيغل إلى تلاميذ كومت وماركس وداروين والاقتصاديين الليبراليين؛ ومن فرويد وباريتو وسوريل إلى إيديولوجيي الفاشية. تعد الماركسية الأشد جرأة وذكاء من بين هذه المذاهب، لكن ممارسيها، مثلما أضافوا إلى فهمنا لها، نجحوا في محاولتهم الشجاعة والقوية لتحويل التاريخ إلى علم. انبثقت من هذه الحركة الكبرى دراسات أنثروبولوجية وسوسيولوجية عديدة تناولت المجتمعات المتحضرة، مع نزعة إلى نسبة الشخصية والسلوك إلى النوع ذاته من الأسباب اللاعقلانية واللاواعية نسبيًا كتلك التي اعتبرت ناجحة إلى أبعد حد في تفسير سلوك المجتمعات البدائية؛ لقد شهدنا انبعاث فكرة «سوسيولوجيا المعرفة»، التي تشير إلى إمكانية إثبات أن نتائجنا الختامية المستخلصة وأسبابنا للاعتقاد بها في عالم المعرفة برمته، لا مجرد مناهجنا، محتمة كليًا أو محددة غالبًا بالمرحلة التي وصلنا إليها في تطور الطبقة أو الجماعة، أو الأمة أو الثقافة، أو أي وحدة أخرى يمكن اختيارها؛ تبعها في الوقت المناسب دمج لتلك المبادئ التي تبدو غير مقنعة أحيانًا، لكنها عادة شبه علمية على الأقل، مع تلفيقات غير تجريبية - مثل «الروح الجمعانية» أو «أسطورة القرن العشرين»، أو «الانهيار المعاصر للقيم» (تدعى أحيانًا «أزمة الإيمان»)، أو «الإنسان الحديث»، أو «المرحلة الأخيرة من الرأسمالية».

احتشدت جميع أساليب الكلام هذه في الجو مع كيانات فوق طبيعية، أرواح أفلاطونية جديدة وغنوصية، ملائكة وشياطين تلعب معنا وبنا كما تشاء، أو على الأقل تطالبنا بأشياء نعرض أنفسنا للخطر في حال تجاهلها، كما يقال لنا. وتنامت في عصرنا الحديث أسطورة شبه سوسيولوجية، تطورت متنكرة بلبوس مفاهيم علمية إلى أرواحية جديدة -دين أكثر بدائية وسذاجة بالتأكيد من المعتقدات الأوروبية التقليدية التي يسعى إلى الحلول محلها[1]. يقود هذا الدين الجديد الأشخاص المضطربين إلى طرح أسئلة مثل «هل الحرب حتمية؟»، أو «هل تنتصر الجمعانية؟»، أو «هل من المقدر على الحضارة الفناء؟». تتضمن هذه الأسئلة، والنبرة التي تطرح فيها، وأسلوب مناقشتها، اعتقادًا في الحضور الخفي لكيانات لا شخصية هائلة -حروب، جمعانية، مصير محتوم- عناصر وقوى تطوف العالم دون قيد، ولا نملك سوى قدرة قليلة على التحكم بها أو حرفها عن مسارها. في بعض الأحيان، يقال إنها «تتجسد» في رجال عظام، جبابرة، يحققون بسبب توافقهم مع عصرهم نتائج خارقة -نابليون، بسمارك، لينين؛ وأحيانًا في أفعال الطبقات- المجموعات الرأسمالية الكبرى، التي تعمل من أجل غايات لا يفهمها أعضاؤها أنفسهم إلا في ما ندر، غايات يدفعهم نحوها موقعهم الاقتصادي والاجتماعي «بشكل محتوم»؛ أحيانًا في كيانات ضخمة غير ناضجة تدعى «الجماهير»، تؤدي عمل التاريخ، دون أن تعرف كثيرًا ما هي القوى العظمى التي تشكل لها «الوسائل الخلاقة». ثمة ميل إلى إدراك الحروب والثورات والديكتاتوريات والتحولات العسكرية والاقتصادية مثل الجني في بعض مباحث دراسة العفاريت الشرقية، حيث يصبح ما إن يخرج من القمقم الذي بقي سجينًا داخله منذ قرون، طليقًا خارجًا عن السيطرة، ويتلاعب وفقًا لنزواته المتقلبة بحياة البشر والأمم. ربما ينبغي ألا نتعجب، مع هذا النمو المترف للاستعارات والتشبيهات، من أن كثيرًا من الأبرياء يميلون هذه الأيام إلى الاعتقاد

---

(١) لعلي لا أحتاج للإضافة بأنه لا يمكن إلقاء المسؤولية (إن كان مايزال لي الحق في التجرؤ على استخدام هذه الكلمة) في ذلك على عتبة كبار المفكرين الذين أسسوا علم الاجتماع- ماركس، دوركهايم، فيبر- ولا أتباعهم ونقادهم العقلانيين والوجدانيين الذين ألهموا عملهم.

بأن حياتهم لا تخضع لهيمنة مجرد عوامل مادية ثابتة وقابلة للتحديد بسهولة نسبيًا -الطبيعة الفيزيائية والقوانين التي تتعامل مع العلوم الطبيعية؛ بل عناصر أكثر قوة وشؤمًا، وأقل قابلية للفهم بكثير- صراع الطبقات (اللاشخصي) الذي قد لا يقصده أفراد هذه الطبقات؛ تصادم القوى الاجتماعية، حالات الانكماش والانتعاش، مثل المد والجزر، التي يتعذر السيطرة عليها من أولئك الذين تعتمد حياتهم عليها- والأهم الأنماط «المجتمعية» و«السلوكية» التي يتعذر تغييرها، إذا أردنا الاستشهاد ببضع كلمات مقدسة من اللغة الهمجية للأساطير الحديثة.

يتوق البشر، وهم يتعرضون لترويع الآلهة الجديدة وتحقيرها، ويسعون بلهف إلى المعرفة والسلوان في الكتب المقدسة وفي الدرجات التراتبية الجديدة للكهنوت التي تنزع إلى إبلاغهم بصفات أسيادهم الجدد وعاداتهم. وبالفعل تنطق الكتب وشراحها بكلمات المواساة: الطلب يوجد العرض. الرسالة بسيطة وقديمة. في عالم تتصادم فيه هذه الوحوش، لا يتحمل الأفراد من البشر سوى مسؤولية ضئيلة عما يفعلونه؛ وقد يجعل اكتشاف قوى لا شخصية جديدة ومرعبة الحياة أشد خطورة، لكن إذا لم تخدم هدفًا آخر، فإنها على أي حال تجرد ضحاياها من المسؤولية كلها -من تلك الأعباء الأخلاقية التي اعتاد البشر في الأيام الأقل تنويرًا حملها بجهد وعناء وتبريح. ومن ثم فإن ما نخسره في مكان نعوضه في آخر: إذا فقدنا حرية الاختيار، لا يمكن أن نلوم أو نلام في عالم يقع معظمه خارج نطاق سيطرتنا. ويتبين أن مصطلحات المدح والإدانة بحد ذاتها متخلفة وظلامية. أما تسجيل ما يحدث ولماذا، في وقائع تاريخية لا شخصية، مثلما فعل الرهبان الذين تميزوا بالنزاهة والحيادية والمثابرة في أزمنة العنف والنزاع، فيقدم بصورة أكثر احترامًا وتوقيرًا، وأكثر توافقًا مع نبل التواضع والاستقامة للباحث الذي سيحافظ في زمان الشك والأزمة على روحه على أقل تقدير إذا ابتعد عن السبيل السهل للانغماس الذاتي في العواطف الأخلاقية. نحن نُجرد من الشكوك المبرحة حول سلوك الأفراد العالقين في أزمات تاريخية، ومشاعر الأمل واليأس، والذنب، والفخر، والندم، التي ترافق مثل هذه التأملات؛ وكجنود في جيش تدفعه قوى يعجز عن مقاومتها، نتحرر من حالات

العصاب التي تنبثق من الخوف من الاضطرار للاختيار بين البدائل. فحين لا يوجد اختيار لا يوجد قلق؛ بل تحرر مبهج من المسؤولية. فضل بعض البشر دومًا أمان السجن، وطمأنينة الأمن، وراحة الإحساس بالعثور أخيرًا على المكان الملائم في الكون، على الصراع المؤلم والحيرة الموجعة للحرية المنفلتة للعالم القابع خلف الأسوار.

لكن هذا غريب. لأن الافتراضات التي انتصب عليها هذا النوع من الحتمية تبدو على نحو متزايد غير معقولة عند تفحصها. ما هي هذه القوى وهذه القوانين التاريخية التي يتعذر تغييرها؟ أي مؤرخ، وأي عالم اجتماع، يمكن أن يزعم أنه أنتج تعميمات تجريبية قابلة للمقارنة باتساق العلوم الطبيعية وانسجامها وانتظامها؟ من الشائع القول إن علم الاجتماع ما يزال في انتظار نيوتن الخاص به، لكن حتى هذا يبدو زعمًا مبالغًا في الجرأة؛ إذ يجب الاكتفاء الآن بالعثور على إقليدس وأرخميدس علم الاجتماع، قبل البدء بالحلم بالعثور على كوبرنيكوس. فمن ناحية، ثمة مراكمة صبورة ونافعة للحقائق والتحليلات، والتصنيف، والدراسات المقارنة المفيدة، وفرضيات حذرة ومحدودة، ما تزال تعيقها استثناءات عديدة بحيث تحرمها من أي قوة تنبؤية ملموسة[1]؛ ومن ناحية أخرى، هنالك فرض لبنى نظرية، غير ذكية أحيانًا، تبهمها استعارات مجازية مشهدية ولغة اصطلاحية جريئة، كثيرًا ما تحفز الباحثين العاملين في المجالات الأخرى؛ وبين الطرفين فجوة واسعة، لم توجد مثلها قط في الأزمنة التاريخية بين النظريات والأدلة الواقعية للعلوم الطبيعية. ليس ثمة معنى في زعم علم الاجتماع بأنه ما يزال فتيًا وأمامه مستقبل مشرق. والبطل الذي يرتبط اسمه به تكريمًا له، أوغست كومت، الذي نخلد ذكراه بهذه الكلمات، أسسه قبل مئة عام كاملة ولم تظهر بعد فتوحاته العظيمة المقننة[2]. أثر علم الاجتماع في الفروع

---

(١) ومجموعة رؤى متبصرة ولمعات خاطفة متفرقة، مثل «كل سلطة تفسد أو تسكر»، أو «الإنسان حيوان سياسي»، أو «الإنسان ما يأكل».

(٢) لا أقصد الإيحاء بأن «العلوم» الأخرى- مثل «العلوم السياسية» أو علم الإناسة الاجتماعي- كانت أحسن حالًا في وضع قوانين؛ لكن ادعاءاتها أكثر تواضعًا.

المعرفية الأخرى تأثيرًا مثمرًا، ولاسيما التاريخ، الذي أضاف إليه بعدًا[1]؛ لكنه لم ينجح إلى الآن في اكتشاف قوانين عديدة، أو تعميمات واسعة مدعومة بما يكفي من الأدلة، ويتعذر قبول طلبه بأن يعامل معاملة العلم الطبيعي، ولا تكفي تلك القوانين القليلة الهزيلة التي تعد ثورية لجعله يبدو مادة ملحة لاختبار صدقها. في الحقل الكبير والمثمر لعلم الاجتماع (خلافًا لشقيقه الأصغر الأكثر تأملًا لكن الأشد فاعلية، علم النفس)، ما تزال التعميمات المخلخلة للعقول المدربة تاريخيًا تبدو أحيانًا أكثر فائدة من نظائرها «العلمية».

ترتبط الحتمية الاجتماعية، على الأقل تاريخيًا، ارتباطًا وثيقًا بمُثل علم الاجتماع «المقننة». وفي الحقيقة، ربما تكون مبدأ صحيحًا. لكن إذا كانت صحيحة، إذا بدأنا أخذها على محمل الجد، فإن التغيرات في لغتنا برمتها، ومصطلحاتنا الأخلاقية، ومواقفنا تجاه بعضنا، وآراءنا عن التاريخ، والمجتمع، وكل شيء آخر، سوف تكون عميقة وكبيرة إلى حد يتعذر حتى تصورها. وليست مفاهيم المدح واللوم، والبراءة والذنب، والمسؤولية الفردية التي بدأنا منها سوى مكون صغير في البنية التي ستنهار أو تختفي. وإذا ترسخت الحتمية الاجتماعية والنفسية بوصفها حقيقة مقبولة، سيصيب عالمنا تغيرًا أكثر جذرية مما أصاب العالم الغائي في العصور الكلاسيكية والوسطى جراء انتصار المبادئ الميكانيكية أو مبادئ الاصطفاء الطبيعي. سوف تتغير كلماتنا ذاتها -أساليب الكلام والتفكير- بطرق يصعب تخيلها؛ إذ إن أفكار الاختيار والمسؤولية والحرية متجذرة بعمق في نظرتنا العامة إلى حد أننا، بصفتنا مخلوقات في عالم يفتقد حقًا هذه المفاهيم، لن نتمكن من إدراك حياتنا الجديدة إلا بصعوبة بالغة، كما يجب علي التوكيد.

لكن لا حاجة بنا إلى الذعر من دون سبب وجيه. إذ لا نتكلم هنا إلا عن المثل شبه العلمية؛ أما الواقع الحقيقي فهو خارج الصورة. ولا نملك الدليل على الحتمية الشاملة الكاملة؛ وإذا وجدت نزعة مثابرة على الاعتقاد بها بطريقة

(١) بالإضافة إلى منهجيات جديدة لاختبار مصداقية وثبات النتائج القديمة.

نظرية، فهي بالتأكيد ناجمة عن جاذبية المثال «العلمي» أو الميتافيزيقي، وميل من جانب أولئك الذين يرغبون في تغيير المجتمع في سبيل الاعتقاد بأن النجوم في مساراتها تقاتل من أجلهم. أو ربما يرجع السبب إلى توق للتخلص من أعباء أخلاقية، أو تقليص حجم المسؤولية الفردية ونقلها إلى قوى لاشخصية يمكن اتهامها بالتسبب في جميع ما يصيبنا من سخط واستياء، بدلًا من أي زيادة في قوى التأمل النقدي لدينا أو تحسين تقنياتنا العلمية. الاعتقاد بالحتمية التاريخية من هذا النوع واسع الانتشار طبعًا، ولاسيما في ما أرغب بتسميته شكلها «التاريخي-الفلسفي»، الذي أعني به نظريات التاريخ الميتافيزيقية-اللاهوتية، التي تجتذب كثيرين ممن فقدوا إيمانهم بالعقائد الدينية الصراطية الأقدم عهدًا. لكن قد يكون هذا الموقف، الذي انتشر حديثًا، في حالة انحسار؛ ويمكن تمييز نزعة مضادة له اليوم. إذ يستخدم أفضل المؤرخين لدينا اختبارات تجريبية في تمحيص الحقائق، وإجراء فحوصات مجهرية للدليل، وعدم استنباط أي أنماط، والامتناع عن إظهار خوف مزيف عند نسبة المسؤولية إلى الأفراد. ربما يخطئون في نسبة هذه المسؤولية وفي تحليلاتهم، لكنهم سوف يصيبون مع قرائهم في رفض فكرة أن نشاطهم ذاته قد أعاقه/ وأبطله التقدم الذي تحقق في علم الاجتماع، أو جراء رؤية ميتافيزيقية أكثر عمقًا، مثل رؤية المنجمين الشرقيين التي أبطلتها اكتشافات تلاميذ كيبلر.

يؤكد بعض الوجوديين بطريقتهم الغريبة أيضًا على الأهمية الحاسمة لأفعال الاختيار الفردية. أما إدانة عدد منهم للأنظمة الفلسفية كافة، والمبادئ الأخلاقية (مثل غيرها) كلها، بوصفها متساوية في الخواء، لمجرد أنها أنظمة ومبادئ، فقد تكون غير صحيحة؛ لكن الأكثر جدية منهم لا يقلون إصرارًا عن كانط على واقعية الاستقلالية البشرية، أي على حقيقة الالتزام الذاتي الحر بفعل أو شكل من أشكال الحياة كما هو عليه. أما سؤال هل من المنطقي أن يستدعي (أو لا يستدعي) الاعتراف بالحرية بهذا المعنى الأخير إلقاء المواعظ على الآخرين، أو الحكم على الماضي، فهو أمر آخر. لكن يُظهر على أي حال قوة فكرية محمودة في اختراق مزاعم نظريات مبحث العدالة الإلهية (المحاولات

الفلسفية-الدينية لتفسير وجود الشر) التي تفسر كل شيء وتبرر كل شيء وتعد بدمج العلوم الإنسانية في الطبيعية، وذلك في مسعاها وراء خطة موحدة لكل ما هو موجود.

يتطلب ذلك أكثر من مجرد الوله ببرنامج لاستئصال بعض من أعمق العادات الأخلاقية والفكرية تجذرًا في البشر، بغض النظر هل هم من السباكين أم المؤرخين. يقال لنا إن من الحمق الحكم على شارلمان أو نابليون أو جنكيز خان أو هتلر أو ستالين على ما ارتكبوه من مجازر، وأن هذا على الأغلب تعليق على أنفسنا لا على «الحقائق». على نحو مشابه، يزعمون أن علينا الامتناع عن وصف أولئك الذين احتفى بهم أتباع كومت بهذا الإخلاص باعتبارهم محسنين أفادوا البشرية؛ أو على الأقل أن ذلك ليس مهمتنا كمؤرخين: لأننا كمؤرخين، تعد تصنيفاتنا «حيادية» وتختلف عن التصنيفات التي نستخدمها كبشر عاديين، كما تفعل تصنيفات الكيميائيين دون شك. قيل لنا أيضًا إن مهمتنا كمؤرخين هي وصف الثورات الكبرى في عصرنا مثلًا من دون التلميح إلى أن أفرادًا معينين شاركوا بها لم يكتفوا بالتسبب بالبؤس والدمار بل كانوا مسؤولين عنهما أيضًا - عدم الاكتفاء باستعمال هذه الكلمات وفقًا للمعايير السائدة في القرن العشرين، الذي يوشك على الانتهاء قريبًا، أو مجتمعنا الرأسمالي الذي يمر بحالة انحطاط فحسب، بل لدى البشر الذين عرفناهم في كل مكان وزمان؛ وإن علينا ممارسة مثل هذه الأساليب الصارمة بداعي احترام قانون علمي متخيل يميز بين الحقائق والقيم تمييزًا حادًا، بحيث يمكننا من اعتبار الأولى موضوعية، و«يتعذر تغييرها»، ومن ثم ذاتية التبرير، والثانية مجرد طلاء ذاتي لماع على الحوادث -نتيجة اللحظة الراهنة، أو البيئة المحيطة، أو المزاجية الفردية- وبالتالي فهي لا تستحق البحث العلمي الجدي.

لا نستطيع الرد على ذلك إلا بالقول إن قبول هذا المبدأ يعني ممارسة العنف ضد الأفكار الأساسية لأخلاقنا، وسوء تمثيل لإحساسنا بالماضي، وتجاهل بعض من أهم المفاهيم والتصنيفات العامة للفكر العادي. وأولئك الذين اهتموا بالشؤون البشرية ملتزمون باستخدام التصنيفات والمفاهيم

الأخلاقية التي تدمجها اللغة العادية وتعبر عنها. يمكن لعلماء في مجالات الكيمياء وفقه اللغة والمنطق، وحتى علماء اجتماع لديهم انحياز كمي قوي، أن يتجنبوا هذه المفاهيم. لكن من النادر أن يستطيع المؤرخون فعل ذلك. ليسوا بحاجة إلى تفسير أخلاقي -وليس من واجبهم بالتأكيد؛ لكنهم لا يستطيعون أيضًا أن يتجنبوا استعمال اللغة العادية بجميع ارتباطاتها وتداعياتها، وتصنيفاتها الأخلاقية «المدمجة». إن السعي إلى تجنب ذلك يعني تبني نظرة أخلاقية أخرى، وليس التخلي عنها كليًا. وسوف يأتي الزمن الذي يتساءل فيه البشر كيف يمكن لهذا الرأي الغريب العجيب، الذي يجمع سوء فهم لعلاقة القيمة بالحقيقة مع التشاؤمية الساخرة المتنكرة بقناع من النزاهة الصارمة، أن يحقق مثل هذه الشهرة المشهودة والتأثير والاحترام. فهو ليس علميًا؛ ولا يمكن أن تعزى شهرته كليًا إلى خوف مشروع من الغطرسة المفرطة أو تمسك بالتقاليد العمياء، أو استخدام الأسلوب المداهن واللانقدي في فرض عقائدنا ومعاييرنا على الآخرين. فمن ناحية، يُعزى إلى سوء فهم حقيقي للمضامين الفلسفية للعلوم الطبيعية، التي اختلس مكانتها الرفيعة كثير من الحمقى والمنتحلين منذ بدء انتصاراتها المبكرة. لكن يبدو أنه ينبثق بشكل رئيسي من رغبة في التخلي عن مسؤوليتنا، والتوقف عن الحكم، بشرط أن لا نتعرض نحن للأحكام، والأهم ألا نجبر على الحكم على أنفسنا؛ ومن رغبة في الهرب إلى ملجأ كلٍ كبير موحد ولا شخصي ولا علاقة له بالأخلاق -طبيعة، أو تاريخ[1]، أو طبقة، أو عرق، أو «حقائق واقعية صارخة لعصرنا»، أو الارتقاء الذي لا يقاوم للبنية الاجتماعية[2]- سوف يمتصنا/ ويدمجنا في نسيجه اللامحدود، واللامبالي، والحيادي، الذي لا يتحسس للتقييم أو النقد، ونحارب إزاءه حتى مصيرنا المحتوم.

كثيرًا ما ظهرت هذه الصورة في تاريخ البشرية، في لحظات الارتباك والتشوش والضعف الداخلي. وتعد واحدة من أكبر الأعذار التبريرية التي

(١) «لقد أخذنا التاريخ بتلابيبنا»، قيل إن موسوليني صاح حين علم بنزول قوات الحلفاء في جزيرة صقلية. يمكن مقارعة الرجال، لكن حالما يحمل «التاريخ» نفسه السلاح ضد المرء، فمن العبث المقاومة.

(٢) يقال إن القاضي لويس برانديس علق قائلاً: «في أغلب الأحيان، ما لا يقاوم هو ما لم يقاوم».

يقدمها أولئك الذين لا يستطيعون أو لا يرغبون في مواجهة حقيقة المسؤولية البشرية، ووجود مساحة محدودة لكن حقيقية من الحرية البشرية، إما لأنهم أصيبوا بجراح عميقة، أو بذعر شديد يمنعهم من الرغبة في العودة إلى حركة الحياة العادية، أو لأنهم متخمون بالسخط الأخلاقي على القيم الزائفة، والقواعد الأخلاقية المنفرة لمجتمعهم، أو طبقتهم، أو مهنتهم، ويرفعون السلاح بوجه جميع المبادئ والقواعد الأخلاقية بحد ذاتها، بوصف ذلك وسيلة مشرفة للتخلص من الأخلاقيات التي يعدونها مقززة، ولهم عذرهم ربما. ومع ذلك، ليست هذه الآراء، على الرغم من انبثاقها من ردة فعل طبيعية على الخطاب الأخلاقي المنمق، سوى علاج يائس؛ وأولئك الذين يتبنونها يستخدمون التاريخ سبيلًا للهرب من عالم أصبح لسبب ما بغيضًا وكريهًا بنظرهم، وتحول إلى فانتازيا خيالية تنتقم فيها الكيانات اللاشخصية من أسباب شكواهم وتصحح كل شيء، ما يسبب خيبة وهزيمة بدرجات متفاوتة لمضطهديهم، الواقعيين والمتخيلين. وفي مجرى هذا يصفون الحياة العادية التي يعيشها البشر ويفشلون وفقًا لها في تحديد أهم التمايزات النفسية والأخلاقية المعروفة لنا. وهم يقومون بذلك خدمة لعلم متخيل؛ ومثل المنجمين والمتنبئين الذين خلفوهم، يرفعون أبصارهم إلى الغيوم، ويستعملون في الكلام صورًا وتشبيهات ضخمة تفتقد الدليل، في استعارات مجازية مضللة، ويستغلون صيغ التنويم المغناطيسي دون اعتبار للتجربة، أو الحجة العقلانية، أو الاختبارات الموثوقة والمثبتة. ومن ثم، يذرون الرماد في عيونهم هم إضافة إلى عيوننا، ويحجبون عنا رؤية العالم الحقيقي، ويزيدون تشويش عامة الناس الذين يعانون بالأصل حيرة وارتباكًا تجاه علاقات الأخلاق بالسياسة، وطبيعة العلوم الطبيعية ومناهجها والدراسات التاريخية على السواء.

مفهومان للحرية

إذا لم يختلف البشر قط على غايات الحياة، وإذا بقي أسلافنا يرتعون بهناء ودَعَة في جنات عدن، سوف يصعب فهم الدراسات التي تكرس لها كرسي الأستاذية (شيشيل) للنظرية الاجتماعية والسياسية بجامعة أكسفورد[1]. لأن هذه الدراسات انبثقت من (وازدهرت على) الخلاف. وربما يضع أحدهم ذلك موضع المساءلة على أساس أن المشكلات السياسية، كالقضايا الدستورية أو التشريعية مثلًا، ستظهر حتى في مجتمع من الفوضويين الأطهار حيث لا تحدث أي نزاعات حول الأهداف النهائية. لكن الاعتراض يستند إلى خطأ في الافتراض. فحين تتفق الغايات، لا تبقى سوى المسائل المتعلقة بالوسائل، ولا تعد هذه سياسية بل تقنية، أي يمكن حلها بواسطة الخبراء أو الآلات، مثل المجادلات بين المهندسين أو الأطباء. ولهذا السبب فإن الذين يؤمنون بظواهر كاسحة تحول العالم وتغيره، مثل الانتصار النهائي للعقل أو الثورة البروليتارية، يجب أن يؤمنوا بأن جميع المشكلات السياسية والأخلاقية يمكن أن تتحول إلى مشكلات تقنية. هذا هو معنى عبارة إنغلز الشهيرة (في إعادة صياغة لجملة سان سيمون) حول «استبدال حكومة الأشياء بحكومة الأشخاص»[2]، والنبوءات

(١) يستند هذا المقال إلى المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها عام ١٩٥٨. بيرلن خلف دجي. د. أتش. كول في الكرسي الذي يحمل اسمه عام ١٩٥٧.

(٢) انظر الملاحظة ١ أعلاه، ص: ١٣٤.

الماركسية حول اضمحلال الدولة وانحسارها وبداية التاريخ الحقيقي للبشرية. تسمى هذه النظرة طوباوية من أولئك الذين يعدون التفكير المتأمل بهذه الحالة من التناغم الاجتماعي المثالي نوعًا من الوهم الخيالي المتبلد. ومع ذلك، ربما نسامح زائرًا من المريخ إلى أي جامعة بريطانية -أو أمريكية- إذا حمل انطباعًا مفاده أن أعضاءها يعيشون هذه الحالة من البراءة والمثالية والشاعرية، على الرغم من أن الاهتمام الجدي من الفلاسفة المحترفين موجه كله إلى المشكلات السياسية الأساسية.

لكن هذا مفاجئ وخطر في آن. مفاجئ لأنه لا يوجد زمن في التاريخ الحديث تغيرت فيه أفكار، بل حياة مثل هذا العدد الكبير من البشر، في الشرق والغرب، بهذا الشكل العميق، والعنيف في بعض الحالات، جراء العقائد الاجتماعية والسياسية التي اعتنقت بتزمت وتعصب. وخطر لأن الأفكار حين تهمل من أولئك الذين يجب أن يسهروا عليها -أي الذين تدربوا على التفكير نقديًا بالأفكار- تكتسب أحيانًا زخمًا منفلتًا وقوة لا تقاوم على مجموعات من الأشخاص قد تصبح عنيفة إلى حد عدم التأثر بالنقد العقلاني. قبل مئة سنة، حذر الشاعر الألماني هاينه الفرنسيين من مغبة التقليل من شأن قوة الأفكار: إذ يمكن للمفاهيم الفلسفية التي تترعرع في سكون مكتب باحث أكاديمي أن تدمر حضارة. وتحدث عن كتاب كانط «نقد العقل المحض» بوصفه سيفًا قُطع به رأس (مذهب) الربوبية الألمانية، ووصف أعمال روسو بأنها سلاح يقطر دمًا، دمر حين حمله روبسبيير النظام القديم (البائد)؛ وتنبأ بأن إيمان فيخته وشيللنغ الرومانتيكي سوف يصبح يومًا ما، بواسطة أتباعهما الألمان المتعصبين، معاديًا لثقافة الغرب الليبرالية. لم تكذب الحقائق هذه النبوءة كلية؛ لكن إذا كان بمقدور الباحثين الأكاديميين امتلاك هذه القوة الفتاكة، ألا يمكن القول إن الباحثين الأكاديميين الآخرين، أو المفكرين الآخرين على الأقل (وليس الحكومات أو اللجان التشريعية) هم القادرون وحدهم على نزع سلاحهم؟

يبدو أن فلاسفتنا غير واعين إلى حد غريب بهذه التأثيرات المدمرة لأنشطتهم. ربما لأن أفضلهم، بعدما ثملوا بمنجزاتهم الرائعة في المجالات

الأكثر تجريدًا، نظروا بازدراء إلى مجال تنخفض فيه إمكانية حدوث اكتشافات راديكالية، ويقل احتمال مكافأة الموهبة النابغة في التحليل الدقيق المفصل. لكن على الرغم من كل جهد بذلته الحذلقة السكولائية العمياء، بقيت السياسة متناسجة ومتشابكة بصورة يتعذر فصلها مع كل شكل آخر من أشكال الاستقصاء الفلسفي. وإهمال مجال الفكر السياسي، لأن مادته غير المستقرة، بحوافها الطرفية المبهمة، يتعذر إحاطتها بمفاهيم ثابتة، ونماذج تجريدية، وأدوات دقيقة ملائمة للتحليل اللغوي –المطالبة بوحدة المنهج في الفلسفة، ورفض أي منهج لا يمكن أن ينجح- لا يعني سوى الموافقة على البقاء تحت رحمة المعتقدات السياسية البدائية وغير القابلة للنقد. وحدها المادية التاريخية المبتذلة تنكر قوة الأفكار، وتقول إن المثل مجرد مصالح مادية مقنعة. ربما يمكن القول إن الأفكار السياسية، من دون ضغط القوى الاجتماعية، مولود ميت: لكن المؤكد أن هذه القوى، حين لا تتزيا بلبوس الأفكار، تبقى عمياء وخبط عشواء.

النظرية السياسية فرع من الفلسفة الأخلاقية، التي تبدأ من اكتشاف، أو تطبيق، أفكار أخلاقية في مجال العلاقات السياسية. لا أعني، كما اعتقد بعض الفلاسفة المثاليين حسبما أظن، أن الحركات التاريخية كلها، أو حالات النزاع والصراع بين البشر قابلة للاختزال إلى حركات أو صراعات أفكار أو قوى روحية، أو حتى أنها تأثيرات (أو جوانب) لها. لكنني أقصد أن فهم هذه الحركات أو حالات النزاع هو قبل كل شيء فهم الأفكار أو المواقف تجاه الحياة التي تتضمنها، وهذا وحده يجعل مثل هذه الحركات جزءًا من التاريخ البشري، لا مجرد أحداث طبيعية. ولا تصبح الكلمات والأفكار والأفعال السياسية قابلة للفهم إلا إذا وضعت في سياق القضايا التي تقسم البشر الذين يستخدمونها. ومن ثم فإن مواقفنا وأنشطتنا ستبقى على الأرجح غامضة بالنسبة لنا، إلا إذا فهمنا القضايا المهيمنة على عالمنا. وأعظمها الحرب المفتوحة المندلعة بين منظومتين من الأفكار تعيدان الإجابات المختلفة والمتعارضة إلى ما كان منذ عهد بعيد السؤال المركزي في السياسة –سؤال الخضوع والإجبار. «لماذا يجب علي (أو على أي شخص آخر) طاعة غيري؟». «لماذا لا أعيش كما أرغب؟».

«هل يجب علي السمع والطاعة؟». «وإذا تمردت وعصيت، هل يجب أن أطيع بالإجبار والإكراه؟». «من قبل من، وإلى أي درجة، وباسم من، ومن أجل ماذا؟».

ثمة آراء متعارضة يتبناها البشر في العالم اليوم حول الإجابات عن السؤال المتعلق بالحدود المباحة للإجبار والإكراه، يزعم كل واحد منها ولاء أعداد ضخمة من الناس. ولذلك، يستحق كل جانب من جوانب هذه القضية برأيي الاستقصاء والدراسة والبحث.

- ١ -

إجبار إنسان يعني حرمانه من الحرية -الحرية من أي قيد؟ لقد امتدح الحرية جميع علماء وفلاسفة الأخلاق في التاريخ البشري دون استثناء. ومثل السعادة والخير، والطبيعة والحقيقة، يبدو معنى التعبير نفوذًا وكثير المسام إلى حد أنه لا يقاوم سوى قلة قليلة من التفسيرات. ولا أنوي مناقشة تاريخ هذه الكلمة المتبدلة والمتحولة أو معانيها التي تتجاوز المئتين كما سجلها مؤرخو الأفكار. بل أقترح تقصي عددًا لا يتجاوز اثنين من هذه المعاني -لكنهما يحتلان موقعًا مركزيًا، ويكمن خلفهما قدر كبير من التاريخ البشري، وأجرؤ على القول إن الكثير سيكمن أيضًا في المستقبل. أول هذه المعاني السياسية للحرية، الذي أدعوه المعنى «السلبي»، متضمن في الإجابة عن سؤال «ما هو المجال الذي يترك أو يجب أن يترك فيه شخص -أو مجموعة من الأشخاص- ليفعل أو يكون أو ما يقدر على أن يفعله أو يكونه، دون تدخل من الآخرين؟». ويتضمن الثاني، الذي أسميه المعنى «الإيجابي»، في الإجابة عن سؤال «ما، أو من هو مصدر السيطرة أو التحكم أو التدخل الذي يمكن أن يقرر لشخص ما يفعله، أو يكونه؟» السؤالان مختلفان كما هو واضح، حتى وإن تداخلت الإجابات عنهما وتشابكت.

فكرة الحرية السلبية

أكون في العادة حرًا إلى الدرجة التي لا يتدخل عندها شخص، أو مجموعة من الأشخاص، في نشاطي. وبهذا المعنى تصبح الحرية السياسية

ببساطة المجال الذي يمكن للإنسان أن يعمل ضمنه دون أي قيود يضعها الآخرون. فإذا منعني الآخرون من فعل ما أريد فعله لولاهم، يمكن أن أوصف بأنني أُجبرت أو أُكرهت، أو ربما استُعبدت. لكن الإجبار ليس تعبيرًا يشمل جميع أشكال المنع والعجز. إذا قلت أنا عاجز عن القفز أكثر من عشر أقدام في الهواء، أو غير قادر على القراءة بسبب فقدان البصر، أو لا أستطيع فهم الصفحات الكثيبة التي كتبها هيغل، يصبح من المستغرب القول إنني مستعبد أو مجبر إلى تلك الدرجة. إذ يتضمن الإجبار تدخلًا متعمدًا من البشر الآخرين في المجال الذي أنشط فيه لولاهم. أنت لا تفتقد الحرية أو الحرية السياسية إلا إذا منعك الآخرون من تحقيق هدف ما[1]. لكن مجرد العجز عن تحقيق هدف لا يعد افتقادًا للحرية السياسية[2]. فقد ظهر هذا نتيجة استخدام تعابير حديثة مثل «الحرية الاقتصادية» ونقيضها «العبودية الاقتصادية». وقدمت الحجة، بطريقة معقولة، على أن الإنسان، إذا منعه الفقر من الحصول على شيء لا يوجد حظر قانوني على امتلاكه -رغيف خبز، أو رحلة حول العالم، أو لجوء إلى المحاكم الابتدائية- فإن حريته في امتلاكه تعادل حالة تحريمه عليه بالقانون. وإذا كان فقري نوعًا من العلة التي تمنعني من شراء الخبز، أو دفع تكاليف رحلة حول العالم، أو رفع دعوى أمام المحكمة، مثلما يمنعني العرج من العدو، لا يوصف هذا العجز عادة بأنه افتقار إلى الحرية، فضلًا عن الحرية السياسية. لكن لأنني أعتقد أن عجزي عن الحصول على شيء يعود إلى حقيقة أن البشر الآخرين وضعوا ترتيبات تمنعني، ولا تمنع غيري، من امتلاك المال الكافي للحصول عليه، أجد نفسي ضحية للإجبار أو الاستعباد. بكلمات أخرى، يعتمد هذا الاستعمال للتعبير على نظرية اجتماعية واقتصادية معينة حول أسباب فقري أو ضعفي. فإذا كان افتقاري إلى الوسائل المادية يعود إلى نقص في القدرة الذهنية

---

(١) لا أقصد الإيحاء بالطبع أن الحقيقة هي العكس.

(٢) بيّن هيلفيتيوس هذه النقطة بوضوح شديد إذ قال: «الرجل الحر هو ذاك الذي ليس مكبلا بالأغلال، ليس سجينا، ليس كالعبد أسير الخوف من العقاب.» بمعنى آخر، ألا تحلق في الفضاء كالنسر أو تسبح في البحار كالحوت لا يعني انتفاء الحرية.

De l'esprit, first discourse, chapter 4.

أو الجسدية، لا أبدأ بالحديث عن حرماني من الحرية (ولا أكتفي بالفقر) إلا إذا قبلت النظرية[١]. فضلًا عن ذلك، حين أعتقد بأنني بقيت محرومًا بسبب ترتيب معين أراه غير عادل أو غير نزيه، أتحدث عن الاستعباد أو القمع الاقتصادي. ولا تثير غضبي طبيعة الأشياء، بل سوء النية كما قال روسو[٢]. أما معيار القمع فهو الدور الذي يلعبه الآخرون كما أعتقد، بأسلوب مباشر أو غير مباشر، أو دون أي نية أو قصد، في إحباط رغباتي. أعني بالحرية بهذا المدلول عدم التدخل من الآخرين. وكلما اتسع مجال عدم التدخل زاد نطاق حريتي.

هذا ما قصده فلاسفة السياسة الكلاسيكيون الإنكليز حين استخدموا هذه الكلمة[٣]. واختلفوا حول مساحة المجال الذي يجب أن يتوافر. كما افترضوا أن من غير الممكن أن ترفع عنه القيود، وإلا سوف يستدعي ذلك حالة يتدخل فيها الكل في شؤون الكل دون حدود؛ ويؤدي هذا الوضع من الحرية «الطبيعية» إلى فوضى اجتماعية عارمة لن يلبى فيها الحد الأدنى من احتياجات البشر؛ أو يقمع فيها الأقوياء حريات الضعفاء. ولأنهم أدركوا أن أهداف البشر وأنشطتهم لا تتناغم ولا تنسجم آليًا، ولأنهم أعطوا قيمة كبيرة (بغض النظر عن عقائدهم الرسمية) لأهداف أخرى، مثل العدالة أو السعادة أو الثقافة أو الأمن أو درجات متفاوتة من المساواة، كانوا على أتم الاستعداد لتقليص مجال الحرية لمصلحة قيم أخرى، بل من أجل الحرية ذاتها في الحقيقة. فمن دون ذلك، يستحيل إيجاد نوع من الارتباط الذي اعتقدوا أنه مرغوب وضروري. ومن ثم، افترض هؤلاء المفكرون أن مجال الفعل الحر للإنسان يجب أن يتحدد بالقانون. لكنهم

---

(١) المفهوم الماركسي للقوانين الاجتماعية، بالطبع، أشهر نسخة من هذه النظرية، لكنها تشكل أيضًا عنصرًا مهمًا من العقيدة المسيحية والنفعية وكل العقائد الاشتراكية.

(2) *Emile*, book 2: vol. 4, p. 320, in *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin and others (Paris, 1959-95).

(٣) «الإنسان الحر»، قال هوبز، «هو الذي لا يعوقه شيء عن فعل ما لديه إرادة لفعله».
Leviathan, chapter 21: p. 146 in Richard Tuck's edition (Cambridge, 1991).
ويقول أيضًا: «القانون دائمًا قيد، حتى لو كان يحمينا من أن نكبل بقيود أثقل من قيود القانون، مثل بعض القوانين الأكثر قمعية، أو العادات والتقاليد، أو الاستبداد الاعتباطي أو الفوضى». بنثام يقول أشياء مماثلة.

افترضوا أيضًا، لا سيما الليبراليين منهم مثل لوك وميل في إنكلترا، وكونستانت وتوكفيل في فرنسا، ضرورة وجود حد أدنى من المساحة المخصصة للحرية الشخصية يجب عدم انتهاكها تحت أي ظرف؛ فإذا جرى التعدي عليها، سيجد الفرد نفسه في حيز ضيق لا يكفي حتى للحد الأدنى من تطوير ملكاته الطبيعية، التي تجعل من الممكن السعي إلى، بل إدراك الغايات المختلفة التي يعدها البشر صالحة أو صائبة أو مقدسة. يستتبع ذلك وجوب رسم حدود بين مجال الحياة الخاصة ومجال السلطة العامة. أما أين ترسم فهو أمر محل خلاف وجدل، بل مساومة ومماحكة في الحقيقة. يتبادل البشر غالبًا الاعتماد بعضهم على بعض، ولا يعد نشاط أي إنسان خاصًا بشكل كلي بحيث لا يعوق حياة الآخرين بأي طريقة كانت. «حرية سمك الكراكي تعني موت سمك المنوة»[1]؛ وحرية بعض الناس يجب أن تعتمد على كبح جماح بعضهم الآخر. والحرية الممنوحة لرئيس كلية في جامعة أكسفورد، كما أضاف بعض المفكرين، تختلف اختلافًا بينًا عن الحرية الممنوحة لفلاح مصري.

يستمد هذا الاقتراح قوته من مصدر صحيح ومهم في آن، لكن الجملة نفسها تبقى نوعًا من الهراء السياسي. من المؤكد أن توفير الحقوق السياسية، ووسائل الحماية من تدخل الدولة، للبشر شبه العراة، والأميين، والجياع، والمرضى هو تزييف لوضعهم واستهزاء به؛ فهم بحاجة إلى المعونة الطبية، أو التعليم قبل أن يفهموا، أو يستفيدوا من زيادة حريتهم. وماذا تعني الحرية لأولئك الذين لا يمكنهم استخدامها؟ وما هي قيمة الحرية من دون الشروط الكافية لاستخدامها؟ يجب ترتيب الأولويات: هنالك حالات يكون فيها الحذاء أكثر أهمية وضرورة من بوشكين —حسب التعبير الذي ينسبه دوستويفسكي بأسلوب هجائي إلى العدميين؛ والحرية الفردية ليست حاجة أساسية للجميع. لأنها ليست مجرد غياب الإحباط من أي نوع كان؛ وهذا سيضخم معنى اللفظة إلى حد الإفراط أو التفريط. إذ إن حاجة الفلاح المصري إلى الملابس أو

---

(١) انظر: R. H. Tawney, *Equality* (1931), 3rd ed. (London, 1938), chapter 5, section 2, 'Equality and Liberty', p. 208 (not in previous editions).

الدواء تسبق/ وتفوق الحرية الشخصية، لكن الحد الأدنى من الحرية التي يحتاج إليها اليوم، والقدر الأكبر من الحرية التي قد يحتاج إليها غدًا، لا يعدان من أنواع الحرية الخاصة به وحده، بل حرية تماثل تلك التي يحتاج إليها أساتذة الجامعات، والفنانون، والمليونيرات.

أظن أن ما يقلق ضمائر الليبراليين الغربيين ليس الاعتقاد بأن الحرية التي يسعى إليها البشر تختلف وفقًا لظروفهم الاجتماعية أو الاقتصادية، بل حقيقة أن الأقلية التي تمتلكها قد اكتسبتها باستغلال، أو على الأقل بتجاهل، الأغلبية الساحقة المحرومة منها. وإذا كانت الحرية الفردية هي غاية نهائية من غايات البشر، كما يعتقدون لسبب وجيه، يجب عدم حرمان أحد منها من قبل الآخرين؛ فضلًا عن ضرورة أن يتمتع بها بعضهم على حساب غيره. إن المساواة في الحرية؛ ومعاملة الآخرين كما أريد أن يعاملوني؛ وتسديد الدين لأولئك الذين جعلوا من الممكن لي التمتع بالحرية أو الرخاء أو التنوير؛ والعدالة بالمعنى الأكثر بساطة وشمولية –هي الركائز المؤسسة للحرية الأخلاقية. الحرية ليست الهدف الوحيد للبشر. وأستطيع القول، مثل الناقد الروسي بلينسكي، إنني لا أريد الحرية لنفسي، إذا سيحرم الآخرون منها –ويبقى إخواني البشر في إسار الفقر والبؤس والسلاسل، بل أرفضها رفضًا قاطعًا وأفضل مشاركتهم مصيرهم. لكننا لا نكسب شيئًا من خلط التعابير. ومن أجل تجنب الظلم الفاضح أو البؤس الكاسح، أنا على استعداد للتضحية ببعض حريتي، أو كلها: ربما أفعل ذلك عن طيب خاطر؛ لكنها حرية أتخلى عنها في سبيل العدالة أو المساواة أو حب إخواني البشر. وسوف يجتاحني الشعور بالذنب، وأنا محق، إذا لم أكن في ظروف معينة مستعدًا لتقديم هذه التضحية؛ لكن التضحية لا تزيد في المضحى من أجله، أي الحرية، مهما اشتدت الحاجة الأخلاقية إليها أو التعويض عنها.

كل شيء هو هو: الحرية هي حرية، وليست مساواة أو نزاهة أو عدالة أو ثقافة أو سعادة بشرية أوضميرًا مرتاحًا. وحين تعتمد حريتي أو حرية طبقتي أو أمتي على بؤس عدد من البشر الآخرين، فإن النظام الذي يشجعها غير عادل أو غير أخلاقي. لكن إذا قلصت حريتي أو فقدتها من أجل تقليص وصمة عار

مثل هذا الظلم، دون أن أزيد –ماديًا– الحرية الفردية للآخرين، يحدث فقدان مطلق للحرية. يمكن أن يعوضها كسب في مجال العدالة أو السعادة أو السلام، لكن فقدان الحرية –«الاجتماعية» أو «الاقتصادية»– قد تفاقم. وتبقى ضرورة تقليص حرية بعض الناس أحيانًا من أجل حرية غيرهم حقيقة صحيحة. وفقًا لأي مبدأ يجب أن نفعل ذلك؟ إذا كانت الحرية مقدسة، قيمة لا يمكن المساس به، يستحيل وجود مثل هذا المبدأ. إذ يجب أن يرضخ واحد من هذه المبادئ أو القواعد المتعارضة، في الممارسة العملية على أي حال: ليس فقط من أجل أسباب يمكن ذكرها بوضوح على الدوام، فضلًا عن تعميمها إلى قواعد أو مبادئ شاملة. ومع ذلك، يجب التوصل إلى تسوية عملية.

اعتقد الفلاسفة الذين تبنوا رأيًا متفائلًا بطبيعة البشر وإيمانًا راسخًا بإمكانية انسجام مصالحهم وتناغمها، مثل لوك أو آدم سميث، أو ميل في بعض حالاته، أن التناغم الاجتماعي والتقدم الاجتماعي متسقان مع الحفاظ على مساحة واسعة للحياة الخاصة التي يجب عدم السماح للدولة أو أي سلطة أخرى بالتعدي عليها. بينما أكد هوبز، وأولئك الذين اتفقوا معه في الرأي، لا سيما المفكرين المحافظين أو الرجعيين، أن من الضروري ترسيخ وسائل حماية أشد قوة لكبح جماح البشر إذا أردنا منعهم من تدمير بعضهم بعضًا وتحويل الحياة الاجتماعية إلى غابة أو برية: ومن ثم رغب في زيادة المساحة الخاضعة للتحكم المركزي وتقليص تلك المخصصة للفرد. لكن اتفق الطرفان كلاهما على ضرورة إبقاء جزء من الوجود الإنساني مستقلًا عن مجال السيطرة الاجتماعية. واعتبرا أي غزو له، مهما كان صغيرًا، استبدادًا. أما بنجامين كونستانت، أبلغ المدافعين عن الحرية والخصوصية، الذي ما نسي قط ديكتاتورية اليعاقبة، فقد أعلن أن حرية الدين، والرأي، والتعبير، والملكية على الأقل يجب ضمانها ضد الغزو الاقتحامي العشوائي. جمع بيرك وتوماس بين وميل لوائح مختلفة للحريات الفردية، لكن الحجة على ضرورة كبح جماح السلطة لم تتغير جوهريًا. يجب المحافظة على الحد الأدنى من المساحة المخصصة للحرية الشخصية إذا أردنا

عدم «الحط من طبيعتنا أو إنكارها»[1]. لا يمكننا البقاء أحرارًا بالمطلق، بل يجب أن نتخلى عن جزء من حريتنا للحفاظ على الجزء الباقي. لكن التخلي الكلي عنها يعطي عكس النتائج المرجوة. ما هو إذًا الحد الأدنى؟ ذلك الجزء الذي لا يستطيع الإنسان التنازل عنه دون انتهاك جوهر طبيعته البشرية. ما هو هذا الجوهر؟ وما هي المعايير التي يستلزمها؟ ظل هذا، وربما سيظل دومًا، موضوعًا لجدل خلافي لا ينتهي. لكن بغض النظر عن المبدأ الذي ترسم تبعًا لشروطه حدود مساحة عدم التدخل، وهل يتعلق بقانون طبيعي أو حقوق طبيعية، أو منفعة ومصلحة، أو تصريحات الإلزام القطعي، أو حرمة العقد الاجتماعي، أو أي مفهوم آخر سعى عبره البشر لتوضيح معتقداتهم الراسخة وتبريرها، فإن الحرية بهذا المدلول تعني التحرر من، وغياب التدخل فيما وراء حدود متغيرة لكن قابلة للتمييز. و«الحرية الوحيدة التي تستحق الاسم، هي حرية السعي وراء صالحنا بطريقتنا الخاصة»، كما قال واحد من أشهر المدافعين عنها[2]. في هذه الحالة، هل يمكن تبرير الإكراه والإجبار؟ أكد ميل أن هذا ممكن. ولأن العدالة تتطلب أن يتمتع الأفراد بحد أدنى من الحرية، يجب لزومًا تقييد حرية الآخرين ومنعهم، ولو بالقوة، من حرمان أحد منها. وفي الحقيقة، تتمثل وظيفة القانون كلها في منع مثل هذا الاصطدام: يتقلص دور الدولة إلى ما وصفه لاسال بأسلوب ازدرائي بوظائف الحارس الليلي أو شرطي المرور.

ما الذي جعل حماية الحرية الفردية مقدسة إلى هذا الحد عند ميل؟ يعلن في مقالته الشهيرة أن الحضارة لا يمكن أن تتقدم إلا إذا ترك الفرد ليعيش كما يرغب «في ذلك الجزء [من سلوكه] التي يتعلق بذاته فقط»[3]؛ ولن تظهر الحقيقة إلى العلن والنور بسبب غياب السوق الحر في الأفكار؛ ولن يتوافر مجال للتلقائية، والأصالة، والنبوغ، والطاقة الذهنية، والشجاعة الأخلاقية. وسوف

(1) Constant, *Pnncipes de politique*, chapter 1: p. 318 in (في الحاشية ١، صفحة ٣٩ أعلاه) op. cit.

(2) J. S. Mill, *On Liberty*, chapter i: vol. 18, p. 226, in (في الحاشية ١، صفحة ١٢٩ أعلاه) op. cit.

(3) Ibid., p. 224.

ينسحق المجتمع تحت وطأة «القدرة المتوسطة الجمعية»[1]. كما سيقمع كل ما هو غني ومتنوع بضغط العادة، وميل الإنسان الدائم إلى الامتثال والإذعان، الذي لا يرعى إلا القدرات «الذاوية»، وطبائع البشر التي تعاني «التشنج والتقزم»، و«الاستلاب وضيق الأفق والتفكير». إن «توكيد الذات الوثني» يماثل في القيمة «إنكار الذات المسيحي»[2]. و«جميع الأخطاء التي يحتمل أن يرتكبها [الإنسان] خلافًا للنصح والمشورة والتحذير، لا يعادلها الشر المستطير الناجم عن السماح للآخرين بتقييده ضمن نطاق ما يعتقدون أنه صالح له»[3]. ومن المؤكد أن الدفاع عن الحرية يتكون من الهدف «السلبي» المتمثل في منع التدخل. وتهديد الإنسان بالاضطهاد إذا لم يخضع لحياة لا يمارس فيها أي خيارات لتحقيق أهدافه؛ وإغلاق جميع الأبواب أمامه باستثناء واحد، بغض النظر عن مدى نبل المقصد الذي يوصل إليه، أو خيرية دوافع أولئك الذين رتبوا وخططوا، هو إثم بحق إنسانيته، وحقيقة وجوده بوصفه كائنًا يجب أن يعيش حياته. هذه هي الحرية التي أدركها الليبراليون في العالم الحديث منذ أيام إيرازموس (بل حتى أوكام كما قد يقول بعضهم) إلى يومنا الحالي. من هذا المفهوم الفرداني المثير للجدل الخلافي، تنبثق كل مطالبة بالحريات المدنية، وينبعث كل احتجاج على الاستغلال والإذلال، أو تعدي السلطة العامة، أو التنويم المغناطيسي الجماعي الذي تمارسه العادة أو الدعاية المنظمة.

يمكن ملاحظة ثلاث حقائق حول هذا الموقف. أولًا، يخلط ميل بين فكرتين متمايزتين. تشير أولاهما إلى أن الإجبار بأنواعه كافة ممارسة سيئة، طالما يحبط رغبات البشر، على الرغم من ضرورة تطبيقه لتوقي شرور أخرى أشد سوءًا. بينما يعد عدم التدخل، النقيض المقابل للإجبار، ممارسة صالحة وإن لم تكن الوحيدة. هذا هو المفهوم «السلبي» للحرية في شكلها الكلاسيكي.

---

(1) Ibid., chapter 3, p. 268.

(2) Ibid., pp. 265-6. The last two phrases are from John Sterling's essay on Simonides: vol 1, p. 190, in his *Essays and Tales*, ed. Julius Charles Hare (London, 1848).

(3) Ibid., chapter 4, p. 277.

وتؤكد الثانية أن على البشر السعي لاكتشاف الحقيقة، أو تطوير نوع معين من الشخصية يوافق عليها ميل -نقدية، وأصيلة، وإبداعية، ومستقلة، وترفض الإذعان إلى حد الشذوذ..إلخ- وأن ظروف الحرية وحدها هي التي تجعل من الممكن العثور على الحقيقة، وتربية هذه الشخصية ورعايتها. تنتمي الفكرتان كلتاهما إلى منظومة الأفكار الليبرالية، لكنهما غير متطابقتين، والصلة الرابطة بينهما تجريبية (إمبيريقية) في أفضل الحالات. ولن يقدم أحد الحجة على إمكانية ازدهار الحقيقة أو حرية التعبير حين تسحق العقيدة الدوغمائية أشكال الفكر كلها. لكن أدلة التاريخ تميل إلى إظهار أن الاستقامة والأمانة، وحب الحقيقة، والفردانية المتقدة (كما أكد جيمس ستيفن في هجومه المرير على ميل في كتابه «حرية مساواة إخاء») تنمو في المجتمعات المحلية المنضبطة بأسلوب صارم، بين أتباع كالفن المتطهرين في اسكتلندا، أو نيوإنغلند مثلًا، أو الخاضعة لانضباط عسكري، تمامًا كما تنمو في المجتمعات الأكثر تسامحًا وتساهلًا؛ وفي هذه الحالة، تسقط حجة ميل التي تؤكد أن الحرية شرط ضروري لنمو النبوغ البشري. وإذا ثبت تعارض الهدفين، سوف يواجه معضلة قاسية، بغض النظر عن الصعوبات الإضافية الناجمة عن التنافر بين مبادئه والنفعية الصارمة، حتى في نسخته الإنسانية منها[1].

ثانيًا، المبدأ حديث نسبيًا. ولم يشهد العالم القديم على ما يبدو مناقشات حول الحرية الفردية بوصفها مثالًا سياسيًا واعيًا (مقابل وجوده الفعلي) إلا في حالات نادرة. وكان كوندورسيه قد لاحظ أن فكرة الحقوق الفردية غابت عن المفاهيم القانونية للرومان واليونان؛ وهذا يصدق أيضًا على الحضارتين اليهودية

(١) هذا مجرد تفسير آخر للميل الطبيعي لدى كل المفكرين، باستثناءات قليلة، الذين يؤمنون أن كل الأشياء التي يعتبرونها خيرة لابد وأن تكون وثيقة الارتباط أحدها بالآخر، أو على الأقل متساوقة. وتاريخ الفكر، مثل تاريخ الأمم، يزخر بالأمثلة عن عناصر متنافرة، أو على الأقل متباينة، ارتبطت معا بشكل مصطنع تحت نير نظام استبدادي، أو جمعها الخوف من خطر مشترك. بمرور الزمن يزول الخطر وتنشأ صراعات بين الحلفاء بشكل غالبًا ما يعطل النظام، ويعود بنفع عظيم على البشرية أحيانًا.

والصينية وغيرهما من الحضارات القديمة التي ظهرت منذ ذلك الحين[١].
ومثلت هيمنة هذا المبدأ الاستثناء لا القاعدة، حتى في التاريخ الحديث للغرب.
ولم تشكل الحرية بهذا المعنى صرخة حشد لجماهير البشر. كانت الرغبة في عدم التعدي، وترك الفرد لنفسه، علامة مميزة للحضارة العليا على صعيدي الأفراد والمجتمعات. أما الإحساس بالخصوصية نفسه، مجال العلاقات الشخصية بوصفه شيئًا مقدسًا بحد ذاته، فهو مستمد من مفهوم للحرية لم يكن أقدم عهدًا، في حالته المتطورة وعلى الرغم من جذوره الدينية، من عصر النهضة أو الإصلاح[٢].
لكن انحساره يؤشر على موت حضارة، وغياب نظرة أخلاقية شاملة.

تحظى السمة الثالثة المميزة لفكرة الحرية بأهمية كبرى. فالحرية بهذا المعنى ليست متنافرة مع بعض أنواع حكم الأقلية المستبدة، أو على الأقل مع غياب الحكم الذاتي. وتتعلق بشكل رئيسي بمجال السيطرة والتحكم، لا بمصدره. ومثلما قد تحرم الديمقراطية المواطن الفرد في الحقيقة من كثير من الحريات التي ربما يمتلكها في الأشكال الأخرى من المجتمعات، كذلك فإن من المفهوم تمامًا أن الحاكم المستبد الذي يتمتع بذهنية ليبرالية سوف يتيح لرعاياه قدرًا أكبر من الحرية الشخصية. والمستبد الذي يترك لرعاياه مساحة واسعة من الحرية ربما يكون ظالمًا، أو يشجع أكثر حالات عدم المساواة تطرفًا وجموحًا، ولا يهتم بالنظام، أو الفضيلة، أو المعرفة؛ لكنه يلبي المواصفات التي وضعها ميل حين لا يقلص حرية هؤلاء الرعايا، أو لا يقلصها إلى الدرك الذي تصل إليه الأنظمة الأخرى على الأقل[٣].

---

(١) انظر النقاش القيم في كتاب
Michel Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, 1957), chapter 14, which traces the embryo of the
notion of subjective rights to Occam (see p. 272).

(٢) الإيمان المسيحي (واليهودي والمسلم) بالسلطة المطلقة للقوانين السماوية أو الطبيعية، أو تساوي الجميع بنظر الله، مختلف جدا عن الإيمان بحرية عيش الفرد كما يشاء.

(٣) في الواقع، يمكن القول إن أصحاب المخيلة والإبداع الأصيل والعبقرية الخلاقة، بل في الحقيقة كل الأقليات باختلاف أنواعها، كانوا يعانون اضطهادًا أقل، ويشعرون بضغط المؤسسات والعادات والتقاليد عليهم بدرجة أقل في عهد فريدريك الكبير في بروسيا أو جوزف الثاني في النمسا، مقارنة بالعديد من الديمقراطيات السابقة أو اللاحقة.

لا تتصل الحرية بهذه المعنى، منطقيًا على أي حال، بالديمقراطية أو الحكم الذاتي. وربما يوفر الحكم الذاتي، ككل، ضمانًا أفضل للحفاظ على الحريات المدنية مقارنة بالأنظمة الأخرى، ولذلك دافع عنه أغلب الليبرتاريين. أما الإجابة عن سؤال «من يحكمني؟» فهي متمايزة منطقيًا عن سؤال «ما هو مدى تدخل الحكومة في شؤوني؟». في هذا الفارق المميز يكمن التغاير العميق بين المفهومين السلبي والإيجابي للحرية في نهاية المطاف[1]. لأن المعنى «الإيجابي» للحرية يبرز إذا حاولنا الإجابة عن سؤال «من هو الذي يحكمني؟»، أو «من الذي يقرر ما أكونه وما أفعله، وما أمتنع عن كونه وفعله؟»، وليس «بما أنا حر لأفعل أو أكون؟». وتعد الصلة الرابطة بين الديمقراطية والحرية الفردية

(١) في بعض الحالات يصعب تحديد مدى «الحرية السلبية»، فقد تبدو لأول وهلة وكأنها تعتمد ببساطة على قدرة الاختيار بين بديلين على أقل تقدير. لكن ليس كل الخيارات حرة بالدرجة نفسها، أو متاحة بحرية للجميع. إذا كنت في ظل دولة استبدادية أخون صديقي تحت تهديد التعذيب، أو لو تصرفت بدافع الخوف من فقد عملي، يمكنني القول منطقيًا إنني لم أكن حرًا، مع أنني بالطبع قمت بفعل الاختيار، ويمكن، نظريًا في كل الأحوال، أن أكون اخترت الموت أو التعذيب أو السجن. مجرد وجود البدائل ليس بحد ذاته، إذن، كافيًا لجعل عملي حرًا بالمعنى العادي للكلمة (مع أنه قد يكون طوعيًا). ويبدو أن مدى حريتي يعتمد (أ) على عدد الاحتمالات المتاحة أمامي (مع أن طريقة إحصائها لا يمكن أن تكون أكثر من انطباعية؛ لأن احتمالات الفعل ليست موجودات عينية واضحة يمكن عدها كلها كما نعد التفاحات مثلًا)؛ (ب) مدى سهولة أو صعوبة تحقق كل واحد من هذه الاحتمالات؛ (ج) مدى أهميتها في حياتي، آخذين بالحسبان شخصيتي وظروفي لدى مقارنة هذه الاحتمالات أحدها بالآخر؛ (ت) مدى انفتاح الاحتمالات أو انغلاقها وتأثرها بالأفعال الإنسانية؛ (ث) مدى قيمتها، ليس فقط للفاعل بل للشعور العام في المجتمع الذي يعيش فيه والقيمة التي يعطيها لكل واحد من هذه الاحتمالات. ينبغي «دمج» كل تلك المقادير والتوصل إلى نتيجة من هذه العملية الشاملة، مع أنها بالضرورة لن تكون أبدًا نتيجة دقيقة أو غير قابلة للطعن والنقاش. من المحتمل جدًا وجود أنواع ودرجات متباينة وعديدة للحرية، وقد لا يمكن إدراجها على أي مقياس واحد للمدى والحجم. كما نواجه علاوة على ذلك، في حالة المجتمعات، أسئلة (عبثية منطقيًا) مثل: «هل تزيد الترتيبات (س) حرية السيد (أ) أكثر من حريات السادة (ب، وج، وت) منفصلين ومجتمعين؟» كذلك تنشأ المصاعب نفسها في تطبيق المعايير النفعية. لكن، مع ذلك، وعلى افتراض أننا لا نطالب بمقاييس دقيقة، يمكننا تقديم أسباب منطقية للقول بأن المواطن العادي في ظل حكم ملك السويد اليوم [١٩٥٨] يبقى عمومًا أكثر حرية بكثير من المواطن العادي في إسبانيا أو ألبانيا. يجب مقارنة أنماط الحياة الشاملة أحدها مع الآخر بشكل مباشر، برغم أنه من الصعب أو المستحيل إثبات مصداقية منهجية المقارنة وصحة نتائجها. إن غموض المفاهيم وتعدد المعايير المستخدمة يرجع إلى طبيعة الموضوع ذاته، لا إلى منهجيات قياسنا المنقوصة أو عدم قدرتنا على التفكير الدقيق.

أقل متانة مما تبدو لكثير من المدافعين عنهما. والرغبة في الحكم الذاتي، أو على أي حال المشاركة في العملية التي يتم التحكم فيها بحياتي، ربما تكون بعمق الرغبة في التمتع بمساحة حرة للفعل، وقد تكون أقدم عهدًا من الناحية التاريخية. لكنها ليست رغبة في شيئين متماثلين. فهما مختلفان إلى حد أدى في النهاية إلى صدام إيديولوجيات كبير هيمن على عالمنا. لأن هذا المفهوم «الإيجابي للحرية»، ليس التحرر من..، بل التحرر المؤدي إلى شكل موصوف ومحدد من أشكال الحياة، هو الذي مثله المتشبثون بالمفهوم «السلبي» للحرية بوصفه، أحيانًا، مجرد قناع خداع يخفي الطغيان الوحشي.

- ٢ -

فكرة الحرية الإيجابية

المعنى «الإيجابي» لكلمة «حرية» مستمد من رغبة الفرد بأن يكون سيد نفسه. أرغب بأن تكون حياتي وقراراتي مرتكزة على ذاتي، لا على قوى خارجية من أي نوع كانت. أرغب بأن أكون أداة لأفعالي الصادرة عن إرادتي، لا إرادة غيري. وأن أكون فاعلًا لا منفعلًا؛ وأتحرك بدافع الأسباب، والغايات الواعية، غاياتي أنا، لا بالأسباب التي تؤثر في كياني من الخارج. وأن أكون شخصًا لا نكرة؛ أقرر أفعالي ولا يقررها أحد عني، ذاتي التوجيه لا أخضع لتوجيه طبيعة خارجية أو أشخاص آخرين كأنما أنا جماد، أو حيوان، أو عبد عاجز عن القيام بدور بشري، أي إدراك أهدافي وسياساتي وتحقيقها. هذا على الأقل جزء مما أعنيه حين أقول أنا عقلاني، وإن عقلي يميزني بصفتي كائنًا بشريًا عن بقية العالم. أرغب قبل كل شيء بأن أكون واعيًا بذاتي بوصفي كائنًا مفكرًا ومريدًا ونشطًا، أتحمل مسؤولية خياراتي، وقادرًا على تفسيرها بالإشارة المرجعية إلى أفكاري وأهدافي. أشعر بأنني حر إلى درجة الإيمان بهذه الحقيقة، ومستعبد إلى حد إدراك أنني لست كذلك.

على السطح، قد تبدو الحرية القائمة على كوني سيد نفسي، والحرية المرتكزة على عدم تدخل الآخرين لمنعي من الاختيار، مفهومين لا يبعد

أحدهما عن الآخر كثيرًا من الناحية المنطقية -ليس أكثر من قول الشيء ذاته بأسلوبين سلبي وإيجابي. لكن تطور المفهومان «الإيجابي» و«السلبي» للحرية في اتجاهات متشعبة تاريخيًا، وبطريقة لم تتم عبر خطوات اشتهرت بمنطقيتها، إلى أن وصلا في النهاية إلى نقطة الصدام المباشر.

من طرق توضيح ذلك استخدام الزخم المستقل الذي تتطلبه الاستعارة التشبيهية «سيد نفسي»، التي تبدو في البداية حميدة تمامًا. «أنا سيد نفسي»؛ «لست عبدًا لأحد»؛ لكن ألست عبدًا للطبيعة (كما يميل الأفلاطونيون أو الهيغليون إلى القول)؟»، أو لأهوائي «المنفلتة»؟ ألا يوجد كثير من الأنواع لأصناف «العبد» المتماثلة -بعضها سياسي أو قانوني، وغيرها أخلاقي أو روحي؟ ألم يجرب البشر تحرير أنفسهم من العبودية الروحية، أو العبودية للطبيعة، ليدركوا في مسار العملية وجود ذات تهيمن من جهة، وشيء أخضع في أنفسهم، من جهة أخرى؟ ثم ربطت هذه الذات بطرق مختلفة مع العقل، مع «طبيعتي العليا»، مع ذاتي التي تحسب وتستهدف ما يرضيها على المدى البعيد، مع ذاتي «الحقيقية»، أو «المثالية»، أو «المستقلة»، أو مع نفسي «في أفضل حالاتها»؛ ثم جرت مغايرتها مع الدافع اللاعقلاني، والرغبات المنفلتة، وطبيعتي «الدنيا»، مع المسعى وراء المتع الآنية، ذاتي «التجريبية» أو «الخاضعة والتابعة»، التي تجتاحها عواصف الرغبات والأهواء، وتحتاج إلى انضباط صارم إذا أرادت الارتقاء إلى ذروة طبيعتها «الحقيقية». في الوقت الحالي يمكن القول إن هوة أوسع تفصل بين الاثنتين؛ وربما يمكن إدراك الذات الحقيقية باعتبارها شيئًا أوسع من الفرد (مثلما يفهم التعبير عادة)، «كلًا» اجتماعيًا يمثل الفرد فيه عنصرًا أو جانبًا أو ملمحًا: قبيلة، عرق، كنيسة، دولة، المجتمع العظيم للأحياء والأموات والذين لم يولدوا بعد. ثم يُعرّف هذا الكيان بوصفه الذات «الحقيقية»، التي تحقق، عبر فرض إرادتها الجمعية أو «الحيوية» المفردة على أعضائها العاصين المتمردين، حريتها ومن ثم حريتهم «العليا». كثيرًا ما أشار العارفون إلى أخطار استعمال التشبيهات الحيوية لتبرير إجبار بعض البشر لبعضهم الآخر من أجل الارتقاء بهم إلى مستوى «أعلى» من الحرية. لكن ما منح المصداقية لهذا النوع من اللغة هو إدراكنا أن من الممكن، وأحيانًا من المبرر،

إجبار البشر باسم هدف ما (العدالة مثلًا أو الصحة العمومية) سوف يسعون إليه بأنفسهم إذا كانوا أكثر تنورًا، لكنهم لا يفعلون لأنهم مصابون بالعمى أو الجهل أو الفساد. وهذا يجعل من السهل علي إدراك أني أجبر الآخرين من أجل مصلحتهم، مصلحتهم هم لا مصلحتي أنا، ثم أزعم أنني أعرف ما يحتاجون إليه فعلًا أكثر مما يعرفون هم أنفسهم. ما يستدعيه ذلك على الأغلب أنهم لن يعترضوا لو كانوا عقلانيين وحكماء مثلي وعرفوا مصلحتهم كما أعرفها. لكن قد أمضي شوطًا أبعد في مثل هذه المزاعم. ربما أعلن أنهم يستهدفون بالفعل ما يرفضونه عن وعي في حالتهم الجاهلة، نظرًا لوجود كيان باطني خفي داخلهم -إرادتهم العقلانية المتوارية، أو غرضهم «الحقيقي»- وأن هذا الكيان، الذي تنكر وجوده مشاعرهم وأفعالهم وأقوالهم العلنية كلها، هو ذاتهم «الحقيقية»، ولا تعلم عنه الذات المسكينة التجريبية في المكان والزمان، إلا النذر اليسير أو لا تعلم عنه شيئًا على الإطلاق؛ هذه الروح الجوانية هي الذات الوحيدة التي تستحق أن تؤخذ رغباتها بالحسبان[1]. وما إن أتبنى هذا الرأي حتى أحتل موقعًا يتجاهل الرغبات الحقيقية للبشر (أو المجتمعات)، ويستأسد عليهم، ويقمعهم، ويعذبهم باسم، ونيابة عن، ذواتهم «الحقيقة»، اعتمادًا على أمان معرفة أن هدف الإنسان الحقيقي مهما كان (سعادة، أداء واجب، حكمة، مجتمع عادل، تحقيق أهداف الذات) يجب أن يتطابق مع حريته -حرية ذاته «الحقيقية» في الاختيار، على الرغم من كونها محتجبة وصامتة في كثير من الأحيان.

كثيرًا ما فضحت المفارقة. فهناك فرق شاسع بين القول إنني أعرف مصلحة شخص ما، بينما لا يعرفها هو نفسه؛ بل أتجاهل رغباته من أجلها،

(١) قال تي. إتش. غرين عام ١٨٨١: «إن مثال الحرية الحق يكمن في إعطاء كل أعضاء المجتمع الإنساني على حد سواء أقصى حد ممكن من القدرة على تحقيق إمكاناتهم بالشكل الأفضل» (انظر الملاحظة ١ أعلاه، ص ٨٣). بغض النظر عن خلط الحرية بالمساواة هنا، يستتبع هذا أنه إذا اختار المرء بعض المتع الآنية- «التي لاتساعده (برأي مَن؟) على التحقيق الأمثل لذاته (أي ذات؟)»- فما كان يمارسه ليس حرية «حقيقية»، لأنه إن حرم منها فلن يفقد أي شيء مهم. كان غرين ليبراليًا أصيلًا، لكن العديد من طغاة العالم يمكنهم استخدام هذه الصيغة لتبرير أسوأ أشكال القمع والقهر.

ومن أجله، وبين القول إنه اختارها بنفسه دون وعي في الحقيقة، لا كما يبدو في الحياة اليومية، لكن في دوره بوصفه ذاتًا عقلانية قد لا تعرفها ذاته التجريبية – الذات «الحقيقية» التي تميز الصالح المفيد، ولا تستطيع إلا اختياره حالما ينكشف. يكمن هذا الانتحال الشنيع، الذي يقوم على مساواة ما يختاره الشخص /س/ لو كان شيئًا ليس هو، أو لم يصل إليه بعد، مع ما يسعى إليه ويختاره فعلًا، في صميم جميع النظريات السياسية حول تحقيق أهداف الذات. وثمة بون شاسع بين القول قد أجبر من أجل مصلحتي، التي منعني عمى البصيرة عنها (ربما يصب ذلك، أحيانًا، في مصلحتي؛ وقد يوسع في الحقيقة مدى حريتي)، وبين القول إنني لا أتعرض للإجبار إذا كان من أجل مصلحتي، لأنني أردتها أصلًا، بغض النظر هل عرفت أم لا، وأنا حر (أو حر «حقًا») حتى إذا رفض جسدي الدنيوي المسكين وذهني الأحمق، وبذلا جهدًا مضنيًا ويائسًا ضد أولئك الذين يسعون إلى فرضها، بغض النظر عن دوافعهم الخيرة.

يمكن التخطيط لهذا التحول السحري، أو «خفة اليد»، (الذي استخدمه وليام جيمس للسخرية من الهيغليين) وتنفيذه بسهولة دون شك مع المفهوم «السلبي» للحرية، حيث الذات التي يجب عدم التدخل في شؤونها لا تعود تمثل الفرد ورغباته واحتياجاته الفعلية كما تدرك عادة، بل الإنسان «الحقيقي» في داخله، الذي يرتبط مع المسعى وراء غاية مثالية لا تحلم بها ذاته التجريبية. ومثلما هي الحال مع الذات الحرة «إيجابيًا»، قد يتضخم هذا الكيان ليصبح كيانًا يتجاوز الشخص – دولة، طبقة، أمة، سيرورة التاريخ ذاته، ويعد موضوعًا لسمات وخصائص «حقيقية» أكثر من الذات التجريبية. لكن المفهوم «الإيجابي» للحرية بوصفها التحكم بالذات (الفرد «سيد نفسه»)، مع اقتراحه بانقسام الإنسان ضد نفسه، تواءم بسهولة أكبر مع هذا الانشطار للشخصية إلى قسمين: الذات المسيطرة المهيمنة السامية، والكتلة التجريبية (الإمبيريقية) من الرغبات والأهواء التي يجب ضبطها وإخضاعها. هذه الحقيقة التاريخية هي التي مارست تأثيرًا نافذًا وحاسمًا. إذ تظهر (إذا احتاجت حقيقية بمثل هذا الوضوح إلى إظهار) أن مفاهيم الحرية مستمدة مباشرة من الآراء المتعلقة بما

يشكل الذات، الشخص، الإنسان. وحين يتعرض تعريف الإنسان إلى قدر كاف من التلاعب، يمكن للحرية أن تعني ما يرغب به المتلاعب. وأوضح التاريخ القريب أن القضية ليست مجرد أكاديمية.

سوف تغدو تبعات التمييز بين الذاتين أشد وضوحًا إذا فكرنا بالشكلين الرئيسين اللذين اتخذتهما الرغبة في التوجيه الذاتي –توجيه الذات «الحقيقة»– تاريخيًا: الأول، نكران الذات من أجل الحصول على الاستقلال؛ والثاني، تحقيق أهداف الذات، والتماهي الكلي للذات مع مبدأ محدد أو مثال معين في سبيل الوصول إلى الغاية نفسها.

- ٣ -

الانسحاب إلى القلعة الداخلية

أنا مالك العقل والإرادة؛ أدرك غايات وأرغب بالسعي إليها؛ لكن إذا منعت من تحقيقها يغيب الشعور بأنني سيد الوضع والمهيمن عليه. ربما تمنعني القوانين الطبيعية، أو الحوادث، أو أنشطة البشر، أو تأثير المؤسسات البشرية غير المتعمد. وقد لا أطيق هذه القوى. فماذا أفعل لتجنب الانسحاق تحت وطأتها؟ يجب أن أحرر نفسي من الرغبات التي أعلم بأنني عاجز عن تحقيقها. أرغب بأن أكون السيد الآمر في مملكتي، لكن حدودها طويلة وغير آمنة، لذلك أعمل على تقليصها من أجل تضييق / أو إلغاء المساحة الضعيفة المكشوفة أمام الخطر. أبدأ بالرغبة بالسعادة، أو السلطة، أو المعرفة، أو تحقيق هدف محدد. لكنها لا تخضع لأوامري. فأختار تجنب الهزيمة والخراب، وأقرر عدم السعي وراء شيء لست واثقًا من الحصول عليه. أمنع نفسي من طلب المحال. يهددني الطاغية بتدمير ممتلكاتي، أو السجن، أو النفي، أو قتل أحبائي. لكن حين أتوقف عن الإحساس بالرغبة في الملكية، ولا أبالي هل أنا في السجن أم خارجه، وأقتل في داخلي العواطف والمشاعر الطبيعية، لا يستطيع أن يخضعني لإرادته، لأن ما بقي في نفسي كله ما عاد خاضعًا للمخاوف أو الرغبات التجريبية. كأنما قمت بانسحاب استراتيجي إلى قلعة داخلية – عقلي، روحي، ذاتي

«الماهية المعقولة»- التي لا يمكن أن تلمسها أي قوة عمياء خارجية، ولا ضغينة بشرية مهما فعلت. لقد انسحبت إلى ذاتي؛ هنا فقط أشعر بالأمان. كأنما أقول: «أنا مصاب بجرح في ساقي. وهنالك طريقتان للتخلص من الألم. تتمثل الأولى في علاجه. لكن إذا كان العلاج صعبًا أو الشفاء غير مؤكد، ثمة طريقة أخرى. يمكن أن أتخلص من الجرح ببتر ساقي كلها. وإذا روضت نفسي على عدم الرغبة بشيء لا يمكن الحصول عليه من دون ساق، لن أشعر بفقدانها». هذا هو الانعتاق الذاتي التقليدي للمتنسكين والمتصوفة، والحكماء الرواقيين أو البوذيين، وكثير من المتدينين وغير المتدينين، الذين هربوا من العالم، ونجوا من نير المجتمع أو إسار الرأي العام، عبر عملية من التحول الذاتي المتعمد التي تمكنهم من اللامبالاة تجاه قيمه، والبقاء في عزلة واستقلالية على هوامشه، والتخلص من الضعف والانكشاف أمام أسلحته[1]. ثمة عنصر من هذا الموقف في كل انعزالية سياسية، واكتفاء ذاتي اقتصادي، واستقلال ذاتي. ألغي العقبات التي تعترض سبيلي عبر التخلي عن السبيل؛ وأنسحب إلى طائفتي، واقتصادي المخطط، وأرضي المعزولة المغلقة عمدًا، حيث لا تصدر أصوات من الخارج يجب الإصغاء إليها، ولا تظهر قوى خارجية يمكن أن تمارس تأثيرها. هذا شكل من أشكال البحث عن الأمن والأمان؛ لكنه دعي أيضًا البحث عن الحرية الشخصية أو الوطنية أو الاستقلال.

لا يبعد هذا المبدأ كثيرًا، حين يطبق على الأفراد، عن مفاهيم أولئك الذين ربطوا الحرية، مثل كانط، مع مقاومة الرغبات والسيطرة عليها لا مع استئصالها. أربط نفسي مع المتحكمين/ المسيطرين وأنجو من عبودية الخاضعين للتحكم والسيطرة. أنا حر لكوني، وطالما أكون، مستقلًا ذاتيًا. أطيع القوانين، لكنني فرضتها على نفسي غير المجبرة، أو وجدتها فيها. الحرية طاعة، لكنها، كما قال

---

(١) «الحكيم حر ولو كان عبدا، مقولة تستتبع أن الأحمق يرزح في العبودية ولو حكم»، قال القديس أمبروز، وكان يمكن أن يقولها إبيكتيتوس أو كانط بدرجة الدقة والجمالية نفسها.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 82, part 1, ed. Otto Faller (Vienna, 1968), letter 7, §24 (p. 5 5).

روسو «طاعة قانون نصفه لأنفسنا»[1]، ويستحيل على إنسان أن يستعبد ذاته. أما التبعية فهي اتكال على عوامل خارجية، تعرض لاحتمال التحول إلى دمية يلهو بها العالم الخارجي الذي يتعذر علي التحكم به كله، لكنه يسيطر علي و«يستعبدني» إلى هذا الحد. أنا حر فقط إلى الدرجة التي لا «يكبل» عندها شخصي قيدٌ يطيع قوى لا أملك السيطرة عليها؛ لا يمكن أن أسيطر على قوانين الطبيعة؛ ولذلك يجب أن يرتقي نشاطي الحر-افتراضيًا- فوق العالم التجريبي للسببية/ العليّة. ليس هذا مكان مناقشة صحة ومصداقية هذا المبدأ القديم والشهير؛ أود فقط الإشارة إلى أن الآراء المشابهة عن الحرية، بوصفها مقاومة لرغبة غير قابلة للتحقق (أو نجاة من إسارها)، واستقلالية عن مجال السببية/ العلية، لعبت دورًا محوريًا في السياسة كما في الأخلاق.

إذا كمن جوهر البشر في أنهم كائنات مستقلة ذاتيًا -ابتكرت قيمًا بحد ذاتها، وأبدعت غايات تعتمد سلطتها المرجعية النهائية على حقيقة أنها ابتكرت بإرادة حرة- فإنه لا شيء أسوأ من معاملتهم بوصفهم موضوعات أو موجودات طبيعية غير مستقلة ذاتيًا، تخضع لنفوذ التأثيرات السببية، مخلوقات تحت رحمة المحفزات الخارجية، يمكن لحكامهم استغلالهم والتلاعب بهم، إما بالعصا أو بالجزرة. ولا ريب في أن التعامل مع البشر بهذه الطريقة يعني اعتبارهم عاجزين عن تقرير مصيرهم. «لا يمكن لأحد أن يجبرني على أن أكون سعيدًا بحسب طريقته الخاصة»، كما قال كانط. الأبوية (البطركية) «أعظم استبداد يمكن تخيله»[2]. لأنها لا تعامل البشر بوصفهم أحرارًا، بل مادة بشرية يقولبها المحسن الكريم بشكل يناسب غرضه لا هدفهم الذي تبنوه بإرادتهم الحرة. هذه بالضبط، طبعًا، السياسة التي أوصى بها أوائل النفعيين. إذ آمن هيلفيتيوس (وبنثام) باستغلال نزعة البشر إلى الخضوع لعبودية أهوائهم، لا مقاومتها؛ ورغب باستخدام أسلوب الثواب والعقاب -أكثر أشكال التبعية حدة- إذا أمكن

(1) *Social Contract,* book 1, chapter 8: vol. 3, p. 365 in *Oeuvres complètes* (op. cit., p. 170 (في الحاشية ٢، صفحة ٢٣٢ أعلاه).

(2) Op. cit. (في الحاشية ٢، صفحة ٤٤ أعلاه) Vol. 8, p. 290, line 27, and p. 291, line 3

جعل «العبيد» أكثر سعادة بهذه الوسيلة[1]. لكن التلاعب بالبشر واستغلالهم، ودفعهم إلى أهداف تراها أنت -المصلح الاجتماعي- ولا يرونها هم، يعني إنكار جوهرهم البشري، والتعامل معهم على أنهم أشياء من دون إرادات خاصة بهم، ومن ثم الحط من منزلتهم. لهذا السبب يعني الكذب على البشر، أو خداعهم، أي استخدامهم وسائل لغاياتي المستقلة الخاصة، وليس غاياتهم، حتى لفائدتهم، يعني معاملتهم في واقع الأمر باعتبارهم أدنى من مستوى البشر، وأن غاياتهم أقل أهمية وقداسة من غاياتي. تحت أي ذريعة أبرر إجبار الآخرين على فعل شيء ما أرادوه أو وافقوا عليه؟ باسم قيمة أسمى منهم. لكن إذا كانت القيم كلها، كما اعتقد كانط، نتاج الأفعال الحرة للبشر، ولا ندعوها قيمًا إلا إذا كانت كذلك، لا توجد قيمة أسمى من الفرد. ومن ثم، فإن فعل ذلك يعني إجبارهم باسم شيء أدنى منزلة وأهمية منهم - إخضاعهم لإرادتي، أو رغبة شخص آخر في سعادتهم، أو منفعتهم، أو أمنهم، أو راحتهم. أنا أستهدف شيئًا مرغوبًا (مهما كان الباعث نبيلًا) مني أو من جماعتي، واستخدم الآخرين وسائل. لكن هذا يناقض حقيقة البشر كما أعرفهم، أي أنهم غايات بحد ذاتهم. ولذلك، فإن جميع أشكال التلاعب بالبشر، ورشوتهم، وتشكيلهم بطريقة مغايرة لإرادتهم ليلائموا النمط الذي تريده، والسيطرة على فكرهم وتكييفهم[2]، ليست سوى إنكار لما يجعلهم بشرًا ويجعل قيمهم نهائية وجوهرية.

فردُ كانط الحر كائنٌ متعال، يسمو على عالم السببية الطبيعية. لكن المبدأ في شكله التجريبي (الإمبيريقي) -حيث الفكرة عن البشر هي فكرة الحياة العادية-

---

(١) «الإكراه البروليتاري، بأشكاله كافة، من الإعدامات إلى السخرة، هو، برغم المفارقة المتبدية، طريقة تشكيل الإنسانية الشيوعية من المادة الإنسانية المتبقية في الحقبة الرأسمالية.» قال هذه الأسطر الزعيم البلشفي نيقولاي بوخارين، وعبارته «المادة الإنسانية» تعكس بوضوح موقفه.
Ekonomika perekhodnogo perioda ['Economics in the Transitional Period'] (Moscow, 1920), chapter 10, p. 146.

(٢) تفترض سيكولوجية كانط، والرواقيين والمسيحيين أيضًا، أن ثمة عنصرًا في الإنسان- «سرعة ذهنه الداخلية»- يمكن أن يبقى عصيًا على عمليات التكييف والتحكم. تطور تقنيات التنويم المغناطيسي وغسيل الأدمغة والإيحاء اللاشعوري وما شابه جعلت هذا الافتراض المسبق أقل معقولية، على الأقل باعتباره فرضية تجريبية.

يكمن في صميم الإنسانوية الليبرالية، الأخلاقية والسياسية، التي تأثرت تأثرًا عميقًا بكانط وروسو كليهما في القرن الثامن عشر. وكانت في نسختها النظرية (الاستدلالية) شكلًا من الفردانية البروتستانتية المعلمنة، حيث يحتل مفهوم الحياة العقلانية مكان الله، وتحل محل روح الفرد التي تميل إلى الاتحاد معه فكرة الفرد الذي وهب عقلًا، وينزع إلى حكم العقل وحده، وعدم الاستناد إلى شيء يمكن أن يحرفه أو يخدعه بإشراك طبيعته اللاعقلانية. الاستقلال الذاتي، لا التبعية: أن تكون فاعلًا لا منفعلًا. تعد فكرة العبودية للأهواء والعواطف -للذين يفكرون بلغتها- أكثر من مجرد استعارة مجازية. وتخليص الذات من الخوف، أو العشق، أو الرغبة في الامتثال يعني تحريرها من طغيان واستبداد شيء لا أستطيع التحكم به. يذكر سوفوكليس، الذي نقل عنه أفلاطون قوله إن الشيخوخة وحدها حررته من عاطفة العشق -نير سيد قاس- تجربة واقعية تماثل التحرر من طاغية بشري أو مالك عبيد. ولا ريب في أن التجربة النفسية المتمثلة في مشاهدة نفسي أخضع لأحد الدوافع «الدنيا»، والتصرف نتيجة باعث أكرهه، أو فعل شيء ربما أمقت لحظة فعله ذاتها، لأفكر في ما بعد بأنني «لم أكن أنا»، أو «لم أكن مسيطرًا على نفسي»، حين قمت به، تنتمي إلى هذا الأسلوب في التفكير والكلام. أربط نفسي مع اللحظات النقدية والعقلية. ولا يمكن أن تهمني تبعات أفعالي، لأنها خارجة عن سيطرتي؛ فأنا لا أسيطر إلا على الدوافع. هذه عقيدة مفكر وحيد تحدى العالم وأعتق نفسه من سلاسل البشر والأشياء. وربما تبدو العقيدة في هذا الشكل أخلاقية أساسًا لا سياسية؛ ومع ذلك تتضح مضامينها السياسية، وتدخل تراث الفردانية الليبرالية وتبقى فيه بعمق المفهوم «السلبي» للحرية على أقل تقدير.

ربما تجدر الإشارة إلى أن مفهوم الحكيم العقلاني الذي لجأ إلى أسوار القلعة الداخلية لذاته الحقيقية يبدو، في شكله الفرداني، وكأنه يظهر حين يثبت أن العالم الخارجي في حالة استثنائية من القحط أو الوحشية أو الظلم. قال روسو: «يكون حرًا حقًا من يرغب في ما يقدر على أدائه، ويؤدي ما يرغب فيه»[1].

---

(1) Op. cit. (الحاشية ٢، صفحة ٢٣٢ أعلاه), p. 309

وفي عالم لا يستطيع فيه الإنسان الذي يسعى إلى السعادة أو العدالة أو الحرية (بأي معنى كانت) فعل الكثير، لأنه يجد سبل الفعل العديدة مسدودة أمامه، قد يصبح من المستحيل مقاومة إغراء الانسحاب إلى الذات. ربما كانت الحال كذلك في اليونان، حيث يتعذر فصل المثال الرواقي بصورة كلية عن سقوط الديمقراطيات المستقلة أمام حكم القلة المقدونية الممركزة. وكذلك في روما (لأسباب تتعلق بالتشابه) بعد نهاية الجمهورية[1]. كما ظهرت في ألمانيا في القرن السابع عشر، في أثناء حقبة أعمق انحطاط وطني للدول الألمانية التي أعقبت حرب الثلاثين عامًا، حين أجبرت شخصية الرأي العام، ولاسيما في الإمارات الصغيرة، أولئك الذين ثمنوا عاليًا كرامة الحياة الإنسانية (ليست المرة الأولى ولا الأخيرة) على القيام بنوع من الهجرة الداخلية. أما المبدأ الذي يؤكد ضرورة أن أعلم نفسي عدم الرغبة في ما لا أستطيع الحصول عليه، وأن الرغبة التي تُستأصل أو تقاوم بنجاح، تماثل في الفائدة الرغبة التي تلبى، فهو مبدأ عظيم، لكن يبدو لي صيغة من مبدأ «العنب حامض»: ما لست على ثقة من الحصول عليه، لا يمكن أن أريده فعلًا.

يوضح هذا كله لماذا لا ينفع تعريف الحرية السلبية بأنها قدرة الفرد على فعل ما يرغب –وهو في الواقع تعريف تبناه ميل. فإذا وجدت أنني غير قادر على فعل الكثير، أو أي شيء مما أرغب، يجب أن أقلص رغباتي أو أستأصلها، فأصبح حرًا. وإن تمكن طاغية (أو «محفز مخبأ») من تكييف رعيته (أو زبائنه) ومواءمتهم ودفعهم إلى فقدان رغباتهم الأصلية وتبني («تذويت») شكل من الحياة ابتكره لهم، سيكون قد نجح، وفقًا لهذا التعريف، في تحريرهم. وسيكون دون شك قد جعلهم يشعرون بأنهم أحرار –مثلما يشعر إيكتيتوس بأنه أكثر حرية من سيده (والرجل الطيب الذي قيل بأنه أحس بالسعادة على المخلعة). لكن ما أوجده هو النقيض المعاكس للحرية السياسية.

---

(١) لعله من غير المستبعد الافتراض أن سكونية الحكماء الشرقيين كانت، على نحو مشابه، استجابة لطغيان الأوتوقراطيات الكبرى، وازدهرت في فترات تعرض فيها الأفراد للإهانة، أو جرى على الأقل تجاهلهم أو إدارتهم بطريقة لاترحم، من قبل من يمتلكون وسائل الإكراه الجسدي.

ربما يكون إنكار الذات الصوفي مصدرًا للاستقامة أو الطمأنينة والقوة الروحية، لكن من الصعب رؤية كيف يمكن أن يعد توسيعًا للحرية. فإذا أنقذت نفسي من عدو عبر التراجع إلى الداخل وإغلاق كل مدخل ومخرج، ربما أبقى أكثر حرية مقارنة بحالي لو وقعت في أسره، لكن هل أكون أكثر حرية مما لو هزمته أو أسرته؟ إذا مضيت خطوة أبعد، وحاصرت نفسي في مكان صغير، ربما أختنق وأموت. الذروة المنطقية لعملية تدمير كل شيء يمكن أن يصيبني بأذى هي الانتحار. حينما أكون موجودًا في العالم الطبيعي، يستحيل أن أعيش آمنًا بصورة كلية. ولا يمنح الحرية الكلية بهذا المعنى (مثلما أصاب شوبنهاور في إدراكه) سوى الموت[1].

أجد نفسي في عالم أواجه فيه عقبات تقف أمام إرادتي. وربما نسامح أولئك الذين يتبنون المفهوم «السلبي» للحرية إذا اعتقدوا أن نكران الذات لا يمثل الطريقة الوحيدة لمغالبة العقبات؛ أي أن من الممكن أيضًا قهرها عبر إزالتها: بالفعل المادي/ الفيزيائي في حالة الجمادات غير البشرية؛ وبالقوة أو الإقناع والحث في حالة مقاومة البشر، مثلما أفعل حين أحث أحدهم على منحي مكانًا في عربته، أو أفتح بلدًا يهدد مصالح وطني. قد تعد هذه الأفعال غير عادلة، وربما تشمل العنف، والقسوة، واستعباد الآخرين، لكن من الصعب إنكار أنها تمكن الإنسان المعني من زيادة حريته بالمعنى الحرفي للكلمة. ومن المفارقات التاريخية دحض هذه الحقيقة من قبل بعض ممارسيها بأشد الطرق إجبارًا، الذين يرفضون، حتى حين يملكون قوة الفعل وحريته، مفهوم الحرية

(١) من الجدير بالذكر أن الذين طالبوا بالحرية للأفراد والأمة في فرنسا على حد سواء، وقاتلو في سبيلها خلال فترة السكونية الألمانية هذه، لم يتخذوا موقفًا مماثلًا. ألا يمكن عزو ذلك تحديدًا إلى أنه، على الرغم من استبداد الملكية الفرنسية وغطرسة السلوك المتعسف للفئات المنعمة في الدولة الفرنسية، فإن فرنسا ذاتها كانت أمة فخورة وقوية لدرجة أن حقيقة السلطة السياسية لم تكن بعيدة عن متناول فهم الأذكياء وأصحاب الموهبة فيها، وبالتالي لم يكن الحل الوحيد الانسحاب من المعركة إلى علياء جنة وادعة فوقها، تتيح للفيلسوف المكتف-ذاتيًا تأملها ببرود وحيادية؟ الأمر نفسه ينسحب على إنكلترا في القرن التاسع عشر وبعده بفترة طويلة، وعلى الولايات المتحدة اليوم.

«السلبي» لمصلحة نظيره «الإيجابي». تحكم آراء هؤلاء نصف عالمنا؛ لكن دعونا الآن نعاين الركيزة الميتافيزيقية التي تستند إليها.

- ٤ -

تحقيق الذات

تتمثل الطريقة الوحيدة في الحصول على الحرية، كما يقال لنا، في استخدام العقل النقدي، وفهم ما هو ضروري وما هو مشروط. تبدو للتلميذ جميع الحقائق الرياضية (باستثناء أكثرها بساطة)، التي تتطفل كأنها عقبات تعوق الوظيفة الحرة لذهنه، قضايا لا يعرف ضرورتها؛ فهي صحيحة وفقًا لإعلان سلطة مرجعية خارجية، وتعرض نفسها عليه مثل أجسام أجنبية ينتظر منه استيعابها آليًا في نظامه. لكن حينما يفهم وظائف الرموز، والمسلمات، وتشكل القواعد وتحولها –المنطق الذي تستخلص به النتائج– ويعرف أن هذه الأشياء لا يمكن أن تكون على غير هذه الصورة، لأنها تتبع على ما يبدو قوانين تحكم عمليات عقله ذاته[1]، لا تعود الحقائق الرياضية تتطفل وتقتحم بوصفها كيانات مفروضة عليه ويجب أن يقبلها شاء أم أبى، بل شيء يرغبه الآن بإرادته الحرة في سيرورة الوظيفة الطبيعية لنشاطه العقلاني. في ما يتعلق بالعالم الرياضي، يعد البرهان على هذه القضايا جزءًا من التمرين الحر لطاقته العقلية/ المنطقية الطبيعية. وبالنسبة للموسيقي، لا يعد العزف، بعد تمثل نمط القطعة الموسيقية (=النوتة) التي وضعها المؤلف، وتبني غاياته، خضوعًا لقوانين خارجية، ولا قسرًا ولا عائقًا أمام الحرية، بل تمرين حر من دون قيود أو عقبات. لا يرتبط العازف بـ«النوتة» الموسيقية مثلما يربط الثور بالمحراث، أو عامل المصنع بالآلة. فقد امتص «النوتة» إلى نظامه، وتماهى معها عبر فهمها، وحولها من عقبة عائقة للنشاط الحر إلى عنصر في ذلك النشاط ذاته.

---

(١) لأنني اخترعتها بنفسي، أو كان بمقدوري اختراعها لنفسي، كما يدعي بعض المنظرين المعاصرين، على اعتبار أن القواعد من صنع الإنسان.

ما ينطبق على الموسيقى أو الرياضيات يجب أن ينطبق، من حيث المبدأ كما يقال لنا، على العقبات الأخرى التي تمثل كثيرًا من كتل العوائق الخارجية المعرقلة للتطور الذاتي الحر. هذا هو برنامج القومية المتنورة من سبينوزا إلى آخر أتباع هيغل (دون وعي أحيانًا). «الجرأة على أن تكون حكيمًا». لا يمكنك أن ترغب بأن يكون ما تعرفه، ما تفهم بأنه ضرورة -ضرورة عقلية- على صورة أخرى، بينما تبقى عقلانيًا. أنت إما جاهل أو لا عقلاني حين تريد شيئًا أن يكون على غير ما يجب أن يكونه، نظرًا للفرضيات المنطقية -الضرورات التي تحكم العالم. تنبثق الأهواء والعواطف والآراء المسبقة والمخاوف والاضطرابات العصبية من الجهل، وتأخذ شكل أساطير وخرافات وأوهام خيالية. والخضوع لسطوة الأساطير، بغض النظر هل انبثقت من المخيلة النشطة لمشعوذين لا ضمير لهم، يخدعوننا من أجل استغلالنا، أو من أسباب سيكولوجية أو سوسيولوجية، ليس سوى شكل من التبعية، صيغة من الإذعان لهيمنة عوامل خارجية تدفع باتجاه لا يريده بالضرورة الشخص المعني. لقد افترض أتباع الجبرية العلمية في القرن الثامن عشر أن دراسة العلوم الطبيعية، وابتكار العلوم الاجتماعية على النموذج نفسه، سيجعلان تشغيل هذه الأسباب عملية واضحة وشفافة، ومن ثم يمكنان الفرد من إدراك دوره في آلية عمل العالم العقلاني، ولا يحبطه إلا سوء الفهم. المعرفة تحرر، مثلما علمنا أبيقور منذ عهد بعيد، عبر الإلغاء الآلي للمخاوف والرغبات اللاعقلانية.

استخدم هيردر وهيغل وماركس نماذجهم الحيوية للحياة الاجتماعية بدلًا من النماذج الميكانيكية الأقدم عهدًا، لكنهم اعتقدوا، مثل معارضيهم، بأن فهم العالم يعني أن تكون حرًا. واختلفوا عنهم بالتوكيد على الدور الذي لعبه التغيير والنمو في ما يجعل البشر بشرًا. لا يمكن فهم الحياة الاجتماعية بواسطة تشبيه مستعار من الرياضيات أو الفيزياء. إذ يجب فهم التاريخ، أي القوانين الخاصة للنمو المستمر، عبر الصراع «الجدلي» أو غيره، التي تحكم الأفراد والجماعات في تفاعلهم معًا ومع الطبيعة. وعدم فهم ذلك يعني، وفقًا لهؤلاء المفكرين، السقوط في نوع معين من الخطأ، ألا وهو الاعتقاد بأن الطبيعة البشرية جامدة

وسكونية، وأن خصائصها الجوهرية متماثلة في كل مكان وزمان، وأنها محكومة بقوانين طبيعية ثابتة لا تتبدل، بغض النظر هل تدرك بتعابير لاهوتية أو مادية، تستدعي اللازمة المغلوطة التي تقول إن المشرع الحكيم يمكنه، من حيث المبدأ، إيجاد مجتمع متناغم بصورة مثالية في أي وقت عبر التعليم المناسب والتشريع الملائم، لأن الأشخاص العقلانيين، في جميع العصور والبلدان، يجب أن يطالبوا دومًا بالإشباع ذاته للاحتياجات الثابتة ذاتها. اعتقد هيغل أن معاصريه (وجميع سابقيه في الواقع) أساؤوا فهم طبيعة المؤسسات لأنهم لم يفهموا القوانين –القوانين القابلة للفهم عقلانيًا، لأنها تنبع من اشتغال العقل– التي توجد المؤسسات وتعدلها وتغير الشخصية البشرية والفعل البشري. وأكد ماركس وتلاميذه أن سبيل البشر لا تعرقله القوى الطبيعية فحسب، بل تعوقه -بصورة أكبر- آليات مؤسساتهم الاجتماعية التي أوجدوها بأنفسهم (بطريقة غير واعية أحيانًا) لأغراض معينة، لكن عملها الوظيفي تعرض بانتظام لسوء فهم، في الممارسة أكثر من النظرية، ولذلك أصبحت عقبات أمام تقدم مبتكريها. عرض ماركس فرضيات اجتماعية واقتصادية لتفسير حتمية مثل سوء الفهم هذا، ولاسيما الوهم الذي يزعم بأن الترتيبات والتنظيمات التي اخترعها البشر عبارة عن قوى مستقلة، يصعب النجاة منها كالقوانين الطبيعية تمامًا. ومن الأمثلة على هذه القوى الموضوعية المزيفة، قوانين العرض والطلب كما أشار، أو مؤسسة الملكية، أو الانقسام الأبدي للمجتمع إلى أغنياء وفقراء، أو مالكين وعمال، بوصفها سمات وصفات وفئات بشرية يستحيل تعديلها. ولم يكن بالمستطاع تدمير العالم القديم، لتحل محله آلية وظيفية أكثر فعالية وتحريرًا، قبل الوصول إلى مرحلة إسقاط سطوة هذه الأوهام وطغيانها، أي إلى أن وصل عدد كاف من البشر إلى مرحلة اجتماعية مكنتهم من فهم حقيقة أن هذه القوانين والمؤسسات هي من نتاج أذهان البشر وأيديهم، احتاجوا إليها تاريخيًا في زمانهم، ثم أساء الناس فهمها لاحقًا وعدوها قوى موضوعية ثابتة لا تتغير.

يستعبدنا طغيان مستبد –مؤسسات، أو معتقدات، أو اضطرابات عصبية– لا يمكن التخلص منه إلا بإخضاعه للتحليل والفهم. وتأسرنا أرواح شريرة

خلقناها بأنفسنا، وإن من دون قصد، ولا يمكن طردها إلا بالوعي والفعل بطريقة صحيحة: في الحقيقة، يعد الفهم برأي ماركس فعلًا صحيحًا وملائمًا. أنا حر، إذا خططت لحياتي وفقًا لإرادتي؛ والخطط تستدعي قوانين حاكمة وقواعد ناظمة؛ والقانون لا يقمعني أو يستعبدني إذا فرضته على نفسي بكامل وعيي، أو قبلته بملء إرادتي، بعدما فهمته واستوعبته، بغض النظر عن هل ابتكرته أنا أم ابتدعه الآخرون، بشرط أن يكون عقلانيًا، أي يتوافق مع ضرورات الأشياء. إن فهم السبب الذي يجعل الأشياء كما يجب أن تكون عليه يعني الرغبة بأن تكون على صورتها تلك. والمعرفة تحرر لا لأنها تعرض علينا مزيدًا من الاحتمالات المفتوحة التي يمكن أن نختار من بينها، بل عبر الحفاظ علينا وحمايتنا من إحباط محاولة المستحيل. أما الرغبة بأن تكون قوانين الضرورة على غير ما هي عليه فيعني السقوط طريدة لرغبة لاعقلانية –ما يجب أن يكون / سين/ يجب أيضًا أن يكون غير / سين/ . بينما يعد من الجنون المطبق المضي خطوة أبعد، والاعتقاد بوجوب أن تكون هذه القوانين على غير ما هي عليه بالضرورة. ولا ريب في أن فكرة الحرية المتضمنة هنا ليست المفهوم «السلبي» لمجال (مثالي) خال من العقبات، فراغ لا يعوقني فيه شيء، بل فكرة التوجيه الذاتي أو التحكم الذاتي. أستطيع أن أفعل ما أريد بيدي. أنا كائن عقلاني؛ وكل ما أستطيع أن أظهره لنفسي بوصفه ضروريًا، ويتعذر أن يكون غير ذلك في مجتمع عقلاني –أي في مجتمع توجهه الأذهان العقلانية نحو أهداف يسعى إليها الكائن العقلاني- لا أستطيع، نظرًا لأني عقلاني، أن أرغب بإزالته عن طريقي. أتمثله وأستوعبه في كياني كما أفعل مع قوانين المنطق، والرياضيات، والفيزياء، وقواعد الفن، والمبادئ التي تحكم كل ما أفهمه، ومن ثم أريده، الهدف العقلاني، الذي لا يمكن أن يحبطني ويصدني، لأن من المستحيل أن أريده على صورة أخرى.

هذا هو المبدأ الإيجابي للتحرر بواسطة العقل. أما الأشكال الاجتماعية منه، المتباينة والمتعارضة على أوسع نطاق، فتكمن في صميم العديد من العقائد القومية والشيوعية والاستبدادية والشمولية (التوتاليتارية) في أيامنا هذه. ربما تاهت الحرية وابتعدت كثيرًا، في مسار ارتقائها، عن مرفئها

العقلاني. ومع ذلك، فإنها الحرية التي يتجادل حولها، ويقاتل في سبيلها الناس -في الديمقراطيات والديكتاتوريات- في أنحاء شتى من العالم اليوم. ومن دون محاولة اقتفاء الارتقاء التاريخي لهذه الفكرة، أود التعليق على بعض من أشكالها المتقلبة والمتبدلة.

- ٥ -

معبد ساراسترو

من المؤكد أن أولئك الذين يؤمنون بالحرية بوصفها توجيهًا ذاتيًا عقلانيًا، سوف يفكرون، عاجلًا أم آجلًا، بكيفية تطبيق المبدأ لا على حياة الإنسان الجوانية فحسب، بل على علاقاته مع أعضاء مجتمعه أيضًا. وحتى أكثر البشر فردانية -وكان روسو وكانط وفيخته فردانيين في بداياتهم بالتأكيد- يصلون إلى مرحلة يسألون عندها أنفسهم هل تعد الحياة العقلانية ممكنة للأفراد فحسب أم تشمل المجتمع أيضًا، وفي هذه الحالة كيف يمكن تحقيقها. أرغب في حرية العيش وفقًا لإملاءات إرادتي العقلانية (ذاتي الحقيقية)، وكذلك يريد الآخرون. ومن ثم، كيف أتجنب الاصطدام مع إراداتهم؟ أين تكمن الحدود الفاصلة بين حقوقي (المقررة عقلانيًا) والحقوق المماثلة للآخرين؟ إذا كنت عقلانيًا، لا يمكن أن أنكر أن ما هو صائب بالنسبة لي يجب أن يكون، للأسباب ذاتها، صائبًا للآخرين العقلانيين مثلي تمامًا. والدولة العقلانية (أو الحرة) هي دولة تحكمها قوانين يقبلها جميع البشر العقلانيين عن طيب خاطر؛ بمعنى أن هذه القوانين كانوا سيطبقونها بأنفسهم لو طلب منهم، باعتبارهم كائنات عقلانية، تطبيق ما يريدون؛ ومن ثم، فإن الحدود هي تلك التي يعدها البشر العقلانيون كلهم الحدود الصحيحة للكائنات العقلانية.

لكن من يقرر في الحقيقة ماهية هذه الحدود؟ يؤكد المفكرون في هذا السياق أن المشكلات الأخلاقية والسياسية يجب أن تكون، من حيث المبدأ، قابلة للحل إذا كانت حقيقية، كما هي بالفعل؛ أي لا بد من وجود حل صحيح واحد ووحيد لكل مشكلة. يمكن من حيث المبدأ أيضًا اكتشاف الحقائق كلها

من قبل أي مفكر عقلاني، وإظهار، بوضوح لا لبس فيه، أنه ليس بوسع البشر العقلانيين الآخرين كلهم سوى القبول بها؛ وفي الحقيقة، هذه هي الحالة تقريبًا في العلوم الطبيعية الجديدة. وبناء على هذا الافتراض، فإن مشكلة الحرية السياسية قابلة للحل عبر إقامة نظام عادل يعطي كل إنسان الحرية التي يستحقها الكائن العقلاني. إن حقي في الحرية غير المقيدة يمكن أن يبدو في الظاهر أحيانًا متنافرًا مع حقك المماثل تمامًا؛ لكن الحل العقلاني لمشكلة لا يمكن أن يصطدم مع حل صحيح مماثل لأخرى، لأن من المستحيل منطقيًا أن تتعارض حقيقتان؛ لذلك، يجب على النظام العادل من حيث المبدأ أن يكون قابلًا للاكتشاف –نظام تعطي فيه القواعد والأنظمة حلولًا صحيحة ممكنة لجميع المشكلات المحتملة التي يمكن أن تظهر فيه. في بعض الأحيان، تخيل الإنسان هذه الحالة المتناغمة المثالية للأمور بوصفها جنة عدن قبل السقوط، جنة طردنا منها، لكن ما زال التوق الجارف إليها يترع نفوسنا؛ أو هو عصر ذهبي لا يزال مفتوحًا أمامنا، حيث لن يعمل بعض البشر، بعدما أصبحوا عقلانيين، على إخضاع بعضهم الآخر أو عزلهم أو خذلانهم. في المجتمعات القائمة، ما تزال العدالة والمساواة من المثل العليا التي تتطلب قدرًا من الإكراه، لأن رفع قيود التحكم الاجتماعي قبل الأوان قد يؤدي إلى قمع الأكثر ضعفًا وحمقًا من الأقوى أو الأقدر أو الأنشط أو الأكثر تجردًا من المبادئ الأخلاقية. لكن التهور اللاعقلاني وحده (وفقًا لهذا المبدأ) هو الذي يفضي إلى الرغبة في قمع بعض البشر لبعضهم الآخر أو استغلالهم أو إذلالهم. سوف يتبادل البشر العقلانيون احترام مبدأ العقل بين بعضهم، ويفقدون الرغبة في الصراع أو الهيمنة. إذ إن الرغبة في الهيمنة نفسها تعد عارضًا من عوارض اللاعقلانية، يمكن تفسيرها وعلاجها بالأساليب العقلانية. يعرض سبينوزا نوعًا من التفسير والعلاج، ويقدم هيغل نوعًا آخر، ويقترح ماركس ثالثًا. ربما تبدو هذه النظريات، إلى درجة معينة، وكأن بعضها يكمل بعضها الآخر، ويبدو غيرها غير قابل للجمع. لكنها كلها تفترض أن شهوة الهيمنة على البشر، في مجتمع الكائنات العقلانية المثالية، سوف تكون غائبة أو عديمة الفاعلية. إن وجود القمع –أو الرغبة فيه والتوق إليه– سيمثل أول عارض يؤكد أن الحل الحقيقي لمشكلات الحياة الاجتماعية لم يتم التوصل إليه.

يمكن التعبير عن ذلك كله بأسلوب آخر. الحرية هي القدرة على ضبط النفس والتحكم بالذات، وإزالة العقبات المعيقة لإرادتي، مهما كانت -مقاومة الطبيعة، أو أهوائي المنفلتة، أو المؤسسات اللاعقلانية، أو الإرادات المضادة أو السلوك المقابل للآخرين. أستطيع تعديل الطبيعة، من حيث المبدأ على الأقل، بالوسائل التقنية، وتشكيلها لتلائم إرادتي. لكن كيف أتعامل مع البشر بكل ما يميزهم من تمرد وعصيان وعناد؟ يجب علي، إن استطعت، فرض إرادتي عليهم أيضًا، و«تشكيلهم» ليلائموا النمط الذي أتبعه، ومنحهم أدوارًا في التمثيلية التي أؤدي فيها دور البطولة. لكن ألا يعني ذلك أنني وحدي الحر، وليس الآخرون سوى عبيد؟ سيكونون كذلك إذا تجاهلت خطتي رغباتهم أو قيمهم، وتمركزت على ذاتي وحدها. لكن إذا كانت خطتي عقلانية بالكامل، سوف تسمح بتطور طبائعهم «الحقيقية» كاملة، وتحقيق طاقاتهم لاتخاذ القرارات العقلانية، و«الاستفادة من أفضل ما لديهم» - بوصف ذلك جزءًا من تحقيق ذاتي «الحقيقية». يجب أن تكون الحلول لجميع المشكلات الحقيقية منسجمة ومتناغمة: أكثر من ذلك، يجب أن تكون جزءًا يتواءم مع الكل؛ وهذا هو معنى تسميتها عقلانية ولهذا ندعو الكون متناغمًا. لكل إنسان شخصيته، وقدراته، وطموحاته، وغاياته الخاصة. فإذا فهمتُ ما هي هذه الغايات والطبائع، وكيف تتصل إحداها بالأخرى، أستطيع -على الأقل من حيث المبدأ- لو امتلكت المعرفة والقوة، إشباعها كلها، ما دامت الطبيعة والأهداف المعنية عقلانية. العقلانية هي معرفة الأشياء كما هي والأشخاص كما هم: يجب ألا أستخدم الحجارة لصنع آلة الكمان، وألا أجبر عازفي الكمان منذ الصغر على عزف الناي. وإذا كان الكون محكومًا بالعقل، فسوف تنتفي الحاجة إلى الإكراه والإجبار؛ وسوف تتوافق الحياة المخططة بشكل صحيح وصائب للجميع مع الحرية الكاملة -حرية التوجيه الذاتي العقلاني- للجميع. لن يتحقق ذلك إلا إذا كانت الخطة خطة حقيقية -نمطًا فريدًا يلبي وحده مطالب العقل. وقوانينها هي القواعد والأنظمة التي يفرضها العقل في وصفته: لن تبدو مزعجة إلا لأولئك الذين يعانون سبات العقل، ولا يفهمون «الاحتياجات» الفعلية لذواتهم «الحقيقية». وما دام يدرك كل لاعب/ويقوم بالدور الذي وضعه له العقل

-الملكة التي تفهم طبيعته الحقيقية وتميز غاياته الفعلية- لن يحدث نزاع. وسوف يصبح كل إنسان ممثلًا متحررًا وذاتي التوجيه في الدراما الكونية. يبلغنا سبينوزا أن الأطفال، مع أنهم مجبرون، ليسوا عبيدًا، لأنهم يطيعون أوامر تصب في مصلحتهم، وأن المواطن في دولة المصالح المشتركة ليس عبدًا، لأن المصلحة المشتركة لا بد أن تشمل مصلحته[1]. على نحو مشابه، يقول لوك: «حين لا يوجد قانون لا توجد حرية»، لأن القانون العقلاني موجه لـ«مصلحة الفرد الصحيحة»، أو «الصالح العام»؛ ويضيف بأن القانون، حين يكون من هذا النوع هو ما «يحمينا بسياجه من المستنقعات والجرف الشاهقة» و«لا يستحق اسم حجز»[2]، ويتحدث عن الرغبات في النجاة منه بوصفها غير عقلانية، ومن أشكال «الانحراف»، و«الوحشية»[3].. إلخ. أما مونتيسكيو فيتحدث، وقد نسي لحظاته الحرة، عن الحرية السياسية بأنها ليست السماح بفعل ما نريد، أو حتى ما يسمح به القانون، بل «قوة فعل ما يجب أن نفعل»[4]، وهو ما كرره كانط أيضًا. ويصرح بيرك بأن من «حق» الفرد أن يُقيد من أجل مصلحته، لأن «الموافقة المفترضة لكل كائن عقلاني هي في انسجام مع الترتيب المقرر مسبقًا للأشياء»[5].

يتمثل الافتراض المشترك بين هؤلاء المفكرين (وكثير من الأكاديميين قبلهم واليعاقبة والشيوعيين بعدهم) في أن الغايات العقلانية لطبائعنا «الحقيقية» متوافقة بالضرورة، أو يجب أن تتوافق، مهما بلغ العنف الذي تحتج فيه ذواتنا الضعيفة، والجاهلة، والتجريبية، والطافحة بالرغبات والأهواء والعواطف، ضد هذه العملية. الحرية ليست حرية فعل ما هو لاعقلاني وطائش، أو أحمق

(١) انظر: *Tractatus Theologico-Politicus*, chapter 16: p. 137 in Benedict de Spinoza, *The Political Works*, ed. A. G. Wernham (Oxford, 1958).

(2) *Two Treatises of Government*, second treatise, § 57.

(3) Ibid., §§ 6, 163.

(4) *De l'esprit des lois*, book n , chapter 3: p. 205 in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (Paris, 1950-5), vol. 1 A.

(٥) انظر: *Appeal from the Old to the New Whigs* (1791): pp. 93-4 in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5 (London, 190 7).

وخاطئ. وإجبار الذوات التجريبية على الالتزام بالنمط الصحيح ليس استبدادًا، بل تحرير[1]. إذا سلمت بكل حرية جميع أجزاء حياتي إلى المجتمع، كما يبلغني روسو، أوجد كيانًا لا يمكن أن يرغب بإلحاق الأذى بأي واحد من أفراده، لأنه مشيد بتضحياتهم المتساوية؛ في مثل هذا المجتمع، لا يمكن لمصلحة فرد أن تضر بمصلحة الآخر. لأن «من يهب نفسه للجميع لا يهبها لأحد»[2]، وأسترجع بقدر ما أفقد، مع ما يكفي من القوة الجديدة للحفاظ على مكاسبي الجديدة. حين «تخلى الفرد كلية عن حريته الجامحة والخارجة على القانون، ليجدها مرة أخرى، سليمة كاملة، في حالة من الاعتماد على القانون» حصل على الحرية الحقيقية كما يبلغنا كانط، «لأن هذا الاعتماد هو عمل إرادتي التي تقوم بدور المشرع»[3]. وتصبح الحرية، التي لا تتنافر مع السلطة مطلقًا، متطابقة فعليًا معها. هذا فكر ولغة كل إعلان لحقوق الإنسان ظهر في القرن الثامن عشر، وجميع أولئك الذين ينظرون إلى المجتمع بوصفه تصميمًا مشيدًا وفقًا للقوانين العقلانية للمشرع الحكيم، أو الطبيعة أو التاريخ، أو الكائن الأسمى (الله). بنثام وحده تقريبًا كرر بعناد أن مهمة القوانين ليست التحرير بل التقييد: كل قانون هو تعد على الحرية[4] -حتى إذا أدى هذا التعدي إلى زيادة حجم الحرية.

---

(١) يبدو لي أن بنثام قال الكلمة الأخيرة هنا: «الحرية في فعل الشر، أليست حرية؟ إن لم تكن كذلك فما هي إذن؟... ألا نقول إن الحرية يجب أن تؤخذ من الحمقى والأشرار، لأنهم يسيئون استخدامها؟».

The Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring (Edinburgh, 1843), vol. 1, p. 301.

قارن هذا برأي اليعاقبة في الفترة نفسها كما ناقشها كرين برينتون في مقاله، «الأفكار السياسية في نوادي اليعاقبة».

«Political Ideas in the Jacobine Clubs», *Political Science Quarterly* 43 (1928), 249-64, esp. 257:

«لا أحد حر في فعل الشر. منعه تحرير له». المثاليون البريطانيون رددوا هذا الرأي بالتعابير نفسها تقريبا في القرن التالي.

(2) *Social Contract*, book 1, chapter *6:* vol 3, p. 361, in *Oeuvres complètes* (op. cit., p. (في الحاشية ٢، صفحة ٢٣٢ أعلاه).

(3) Op. cit (في الحاشية ٢، صفحة ٤٤ أعلاه) vol. 6, p. 316, line 2.

(٤) «كل قانون يتعارض مع الحرية.»

Op. cit. (في الحاشية ٣، صفحة ٢٤٧ أعلاه), ibid.

إذا كانت الافتراضات التأسيسية صحيحة -إذا شابه أسلوب حل المشكلات الاجتماعية الطريقة التي عُثر فيها على الحلول لمشكلات العلوم الطبيعية، وكان العقل مماثلًا لوصف العقلانيين له- فإن هذه النتائج سوف تتبع لزومًا. في الحالة المثالية، تتوافق الحرية مع القانون: والاستقلالية مع السلطة. لا يعد القانون الذي يمنعني من فعل ما لست قادرًا على الرغبة في فعله، بوصفي كائنًا عاقلًا، قيدًا على حريتي. في المجتمع المثالي، المؤلف من كائنات مسؤولة كلية، سوف تنحسر القواعد والأنظمة وتختفي بالتدريج، لأنني لا أكاد أشعر بها. ثمة حركة اجتماعية واحدة امتلكت ما يكفي من الجرأة للمجاهرة بهذا الافتراض والقبول صراحة بتبعاته – ألا وهي حركة الفوضويين. لكن تظل جميع أشكال الليبرالية التي تأسست على الميتافيزيقيا العقلانية نسخًا أكثر اعتدالًا من هذه العقيدة.

في الوقت المناسب، واجه المفكرون الذين ركزوا طاقاتهم على حل المشكلة وفقًا لهذه الخطوط، سؤال كيف يمكن جعل البشر بهذه الطريقة عقلانيين على صعيد الممارسة. من الضروري تعليمهم وتثقيفهم كما هو واضح، لأن الأميين يتصفون باللاعقلانية والتبعية، وبحاجة إلى إجبار وإكراه، ولو لجعل الحياة محتملة للعقلانيين إذا ما أرادوا العيش في المجتمع ذاته دون أن يضطروا إلى الانسحاب إلى صحراء منعزلة أو جبل الأوليمب. لكن من المستحيل أن نتوقع من الأميين فهم أغراض معلميهم أو التعاون من أجل تحقيقها. إذ يجب أن يعمل التعليم حتمًا، كما يقول فيخته، بطريقة تجعلك «تدرك لاحقًا الأسباب وراء ما أفعله الآن»[1]. ولا يمكن أن نتوقع من الأطفال فهم لماذا يجبرون على الذهاب إلى المدرسة، أو لماذا يجبر الجهلة -أي، أغلبية البشر الآن- على طاعة القوانين التي تجعلهم حاليًا عقلانيين. «الإجبار نوع من التعليم أيضًا»[2]. أنت تتعلم فضيلة الطاعة العظيمة للحكماء المتفوقين.

---

(١) انظر: *Johann Gottlieb Fichte's sammtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-6), vol. 7, p. 576.

(2) Ibid., p. 574.

فإذا لم تعرف مصلحتك بوصفك كائنًا عقلانيًا، لا يمكن أن أستنصحك أو أقبل رغباتك، في أثناء عملية تحويلك إلى كائن عقلاني. في نهاية المطاف، يجب أن أجبرك من أجل وقايتك من الجدري، حتى وإن لم ترغب بذلك. حتى ميل كان على استعداد للقول إنني ربما أُجبَر على منع رجل من عبور جسر إذا لم يتوافر وقت لتحذيره من أنه على وشك الانهيار، لأنني أعلم، أو لدي المبرر لأفترض، أن من المستحيل أن يرغب بالسقوط في الماء. يعرف فيخته ما الذي يرغب أن يكونه الأمي الألماني في عصره أو يفعله أكثر منه. إذ يعرف الحكيم عنك أكثر مما تعرفه أنت عن نفسك، لأنك ضحية أهوائك وعواطفك، لأنك عبد تعيش حياة تبعية، ومصاب بعمى بصيرة جزئي، وعاجز عن معرفة أهدافك الحقيقية. أنت تريد أن تكون إنسانًا. وهدف الدولة إشباع رغبتك. «الإجبار مبرر بالتعليم من أجل الرؤية المتبصرة المستقبلية»[1]. العقل موجود في داخلي، فإذا أردت انتصاره، يجب أن ألغي وأكبت غرائزي «الدنيا»، وأهوائي ورغباتي، التي تحولني إلى عبد؛ على نحو مشابه (لا يكاد يدرك الانتقال الحاسم من المفاهيم الفردية إلى الاجتماعية) يجب أن تلجأ العناصر الأسمى في المجتمع -الأفضل تعليمًا، والأكثر عقلانية، أولئك الذين «يملكون أعمق الرؤى الثاقبة لعصرهم ومعاصريهم»[2]- إلى الإكراه والإجبار لعقلنة القسم اللاعقلاني من المجتمع. وكما أكد لنا مرارًا هيغل وبرادلي وبوسانكويت، عندما نطيع الشخص العقلاني نطيع أنفسنا: لا كما نكون في الحقيقة، غارقين في جهلنا أو أهوائنا، وقاصرين بحاجة إلى وصاية، مخلوقات ضعيفة تجتاحها الأوبئة والأمراض التي تحتاج إلى علاج الطبيب المداوي، بل كما نكون حين نصبح عقلانيين؛ كما يمكن أن نصبح الآن، إذا أصغينا إلى العنصر العقلاني الموجود افتراضيًا داخل كل إنسان يستحق هذا الاسم.

من المؤكد أن فلاسفة «العقل الموضوعي»، من فيخته ودولته «العضوية» الصارمة المتصلبة الممركزة، إلى توماس هيل غرين وليبراليته الإنسانية المعتدلة،

(1) Ibid., p. 578.

(2) Ibid., p. 576.

افترضوا أنفسهم يلبون، ولا يعارضون، المطالب العقلانية التي توجد، وإن تكن بدائية، في صدر كل كائن عاقل.

لكن ربما أرفض مثل هذه التفاؤلية الديمقراطية، وأبتعد عن الحتمية الآيديولوجية للهيغيليين باتجاه فلسفة أكثر طوعية واعتمادًا على حرية الاختيار، وأتبنى فكرة فرض خطة من ابتكاري على مجتمعي -لتحسين أحواله- عملت على وضع تفاصيلها وفقًا لحكمتي العقلانية؛ وربما لا تثمر أي نتائج إلا إذا تصرفت بمفردي ضدًا على الرغبات الثابتة للأغلبية الساحقة من إخواني المواطنين. أو أتخلى عن مفهوم العقل برمته، وأعتبر نفسي فنانًا ملهمًا، يشكل الآخرين ضمن أنماط في ضوء رؤيته الفريدة، مثلما يوالف الرسام الألوان، أو الموسيقار الأصوات؛ البشر مادة خام أفرض عليها إرادتي الخلاقة؛ وعلى الرغم من وجود أشخاص يعانون ويموتون في أثناء العملية، إلا أنهم يرتقون معها إلى ذروة ما كان بوسعهم بلوغها من دون أن يتعدى الإكراه -الخلاق- الذي مارسته على حياتهم. هذه هي الحجة التي استخدمها كل ديكتاتور مستبد، ومحقق في محاكم التفتيش، ومستأسد يسعى وراء تبرير أخلاقي، أو حتى جمالي، لسلوكه وتصرفاته. يجب أن أفعل للبشر (أو معهم) ما لا يمكن أن يفعلوه لأنفسهم، ولا يمكن أن أطلب إذنهم أو موافقتهم، لأنهم ليسوا في وضع يؤهلهم لمعرفة ما هو الأفضل لهم؛ وفي الحقيقة، فإن ما يسمحون به وما يقبلونه قد يعني حياة منحطة، أو ربما الدمار والانتحار. دعوني أقتبس من رائد العقيدة البطولية، فيخته، مرة أخرى: «ليس لأحد.. حقوق ضد العقل». «الإنسان يخاف من إخضاع ذاتانيته إلى قوانين العقل. ويفضل التقليد التراثي أو الاعتباطية والتعسف»[1]. ومع ذلك يجب إخضاعه[2]. يعرض فيخته حقوق ما دعاه بالعقل؛ وقد يعبد نابليون أو كارلايل، أو السلطويون الرومانتيكيون قيمًا مثالية أخرى، ويرون في تأسيسها بالقوة السبيل الوحيد إلى الحرية «الحقيقية».

---

(1) Ibid., pp. 578, 580.

(٢) «أن تجبر الناس على تبني شكل الحكومة الصحيحة، أن تفرض عليهم الحق بالقوة، ليس فقط الفعل الصحيح بل الواجب المقدس لكل إنسان يمتلك الرؤية الثاقبة والقوة لفعله».
Ibid., vol. 4, p. 436.

عبر أوغست كومت عن الموقف ذاته بأسلوب توكيدي واضح، حين سأل لماذا نسمح بالتفكير الحر في الأخلاق أو السياسة بينما نمنعه في الكيمياء أو البيولوجيا[1]. لماذا نفعل ذلك في الحقيقة؟ إذا كان من المنطقي التحدث عن حقائق سياسية -توكيدات على غايات اجتماعية يجب على البشر كلهم، لأنهم بشر، الاتفاق عليها بعد اكتشافها؛ وإذا كان المنهج العلمي، كما اعتقد كومت، سيكشفها في الوقت المناسب؛ فما هي الحجة لحرية الرأي أو الفعل – على الأقل بوصفها غاية في حد ذاتها، لا مجرد مناخ فكري محفز– للأفراد أو الجماعات؟ لماذا يجب التسامح مع أي سلوك لا يجيزه الخبراء المعنيون؟ كشف كومت بأسلوب سافر ما كان مفهومًا ضمنًا في النظرية العقلانية عن السياسة منذ بداياتها الإغريقية. هنالك من حيث المبدأ طريقة وحيدة صحيحة للعيش: أن يقودها الحكماء تلقائيًا، فهم حكماء لهذا السبب. يجب جر الحمقى باتجاهها بجميع الوسائل الاجتماعية التي توجد في متناول الحكماء؛ فلماذا يجب معاناة الخطأ الواضح وتركه ينتشر ويتفاقم؟ يجب أن يدفع الأغرار والجهلة إلى القول لأنفسهم: «الحقيقة وحدها التي تحرر، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن نتعلم بها الحقيقة هي أن نفعل دون مساءلة ما تأمروننا به، أنتم العارفين، أو تجبروننا على فعله، على أساس المعرفة الأكيدة بأننا بهذه الطريقة وحدها نصل إلى رؤيتكم الواضحة، ونصبح أحرارًا مثلكم».

ابتعدنا في الحقيقة عن بداياتنا الليبرالية. هذه الحجة، التي استخدمها فيخته في مرحلته الفكرية الأخيرة، والمدافعون بعده عن السلطة المستبدة، من مديري المدارس والإداريين الكولونياليين في العهد الفيكتوري، إلى آخر ديكتاتور قومي أو شيوعي، هي بالضبط ما تعترض عليه الأخلاقية الرواقية والكانطية اعتراضًا مريرًا باسم عقل الفرد الحر الذي يتبع نوره الجواني. بهذه الطريقة، انطلقت الحجة العقلانية مع افتراضها وجود حل حقيقي وحيد، عبر خطوات إن لم تكن صحيحة منطقيًا فهي قابلة للفهم تاريخيًا وسيكولوجيًا، من عقيدة أخلاقية للمسؤولية الفردية والكمال الذاتي الفردي إلى خضوع الدولة المستبدة لأوامر نخبة من الأوصياء الأفلاطونيين.

---

(1) Loc. cit. (في الحاشية ١، صفحة ١٢٩ أعلاه).

ما الذي أدى إلى مثل هذا الانقلاب الغريب -تحول فردانية كانط الصارمة إلى شيء أشبه بعقيدة توتاليتارية خالصة من جانب مفكرين زعم بعضهم أنهم من أتباعه؟ لا يحظى هذا السؤال بأهمية تاريخية فحسب، لأن عدد الليبراليين المعاصرين الذين مروا بالمراحل ذاتها من الارتقاء المميز ليس قليلًا. صحيح أن كانط ألح، مقتفيًا أثر روسو، على أن جميع البشر يملكون الطاقة اللازمة للتوجيه الذاتي العقلاني؛ أي لا يوجد خبراء في الأمور الأخلاقية، نظرًا لأن الأخلاق لا تنتمي إلى المعرفة المتخصصة (مثلما أكد النفعيون وفلاسفة التنوير) بل تتعلق بالاستخدام الصحيح لملكة إنسانية شمولية؛ ومن ثم فإن ما يجعل البشر أحرارًا ليس التصرف بطرق معينة لتحسين الذات، التي يمكن أن يجبروا على اتباعها، ولكن معرفة لماذا يجب أن يفعلوا ذلك، وهو أمر لا يمكن لأحد أن يفعله من أجل آخر أو نيابة عنه. لكن حتى كانط، حين تعامل مع القضايا السياسية، أقر بعدم وجود قانون، أوافق عليه بوصفي كائنًا عقلانيًا إذا طلب مني ذلك، يمكن أن يحرمني من أي جزء من حريتي العقلية. وهكذا انفتح الباب على مصراعيه أمام حكم الخبراء. لا يمكن أن أستشير جميع الناس حول جميع التشريعات والقوانين على الدوام. ولا يمكن للحكومة أن تجري استفتاء مستمرًا. فضلًا عن ذلك كله، لا يتآلف بعض الناس بشكل صحيح مع صوت عقلهم مثل غيرهم: بل يبدو بعضهم كأن بهم صممًا غريبًا. لو كنت مشرعًا أو حاكمًا، وكان القانون الذي أفرضه عقلانيًا كما أفترض (ولا أستشير في هذا المجال سوى عقلي) سوف يوافق عليه آليًا أفراد مجتمعي كلهم ما داموا كائنات عقلانية. فإذا رفضوه، لا بد أن يكونوا قد بلغوا حد التهور اللاعقلاني؛ ومن ثم يجب كبح جماحهم بواسطة العقل: سواء أكان عقلهم أو عقلي، لأن قرارات العقل متماثلة في العقول كلها. أصدر أوامري، فإذا عارضت، فإن من واجبي كبح العنصر اللاعقلاني الذي يعارض العقل داخلك. وستكون مهمتي أسهل إذا كبحته في داخلك بنفسك؛ أحاول تعليمك القيام بذلك. لكنني مسؤول عن المصلحة العامة، ولا أستطيع الانتظار إلى أن يصبح الناس عقلانيين كلهم. ربما يحتج كانط بالقول إن جوهر حرية الفرد يكمن في أنه أعطى نفسه الأمر ليطيعه. لكن هذه مشورة للكمال. إذا فشلت في ضبط نفسك، يجب أن أقوم بالمهمة عنك؛ ولا يمكنك التشكي

من نقص الحرية، وحقيقة أن قاضي كانط العقلاني قد أرسلك إلى السجن دليل يثبت أنك لم تستمع إلى صوت عقلك الجواني، وأنك لم تنضج، مثل طفل أو همجي أو أحمق، بما يكفي للتوجيه الذاتي، أو أنك عاجز إلى الأبد عن ذلك[1].

إذا أدى هذا كله إلى الاستبداد، وإن يكن بواسطة أفضل الناس وأكثرهم حكمة -إلى معبد ساراسترو في أوبرا «الناي السحري»- (لكنه يظل استبدادًا)، وإذا تبين أنه مماثل للحرية، فهل ثمة خطأ في مقدمات الحجة وفرضياتها؟

---

(١) اقترب كانط كثيرًا من تأكيد المثال «السلبي» للحرية حين أعلن (في واحدة من رسائله السياسية) أن «أكبر مشكلة تواجه الجنس البشري، الذي تجبره طبيعته على إيجاد حل لها، تكمن في إقامة مجتمع مدني يعطي الحقوق كونيًا للبشر وفق القانون. فحصرًا في مجتمع يمتلك أكبر قدر من الحرية... -وكذلك أدق تحديد وضمان لحدود (الـ)حرية (لكل فرد)، كي يمكنها التعايش مع حرية الآخرين- يمكن بلوغ أسمى أغراض الطبيعة في حالة البشر، ألا وهو التطوير الكامل لكل إمكاناتها.»

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht' (1784), in op. cit. (في الحاشية ٢، صفحة ٤٤ أعلاه), vol. 8, p. 22, line 6.

بغض النظر عن المضامين الغائية، لا تبدو هذه الصيغة للوهلة الأولى مختلفة كثيرًا عن مفاهيم الليبرالية القويمة. لكن النقطة الحيوية فيها تكمن في كيفية تحديد المعيار لـ «التصميم الأكيد وضمان حدود» الحرية الفردية. معظم الليبراليين المعاصرين، في أعلى درجات عقلانيتهم واتساق فكرهم، ينشدون حالة يحقق فيها أكبر عدد ممكن من الأفراد أكبر عدد ممكن من أهدافهم، دون تقدير قيمة هذه الأهداف بحد ذاتها، باستثناء تعديها على أغراض الآخرين. يتمنون رسم الحدود بين الأفراد والمجموعات البشرية حصرًا بهدف منع تضارب الأغراض الإنسانية، وكلها يجب اعتبارها بدرجة متساوية غايات مطلقة، وغير قابلة بحد ذاتها للنقد. كانط، والعقلانيون أمثاله، لا يعتبرون كل الأغراض الإنسانية متساوية القيمة، فبالنسبة لهم حدود الحرية يحددها تطبيق قواعد «العقل»، والعقل بحد ذاته أكثر بكثير من مجرد عمومية القواعد، بل قدرة تخلق أو تكشف غرضًا متطابقًا داخل كل البشر ولمصلحة كل البشر. وباسم العقل يمكن إدانة كل ما هو غير عقلاني، بحيث أن مختلف الأهداف الشخصية التي تقود إليها الخصوصيات والمخيلات الفردية- على سبيل المثال، الأغراض الجمالية وغيرها من الأشكال غير العقلانية لتحقيق الذات- يمكن، على الأقل نظريًا، قمعها بلا رحمة لإفساح المجال أمام متطلبات العقل ومقتضياته. وتتطابق سلطة العقل على البشر والواجبات التي يفرضها عليهم مع الحريات الفردية، على افتراض أن الأهداف العقلانية وحدها يمكن أن تكون الأغراض «الحقيقية» للطبيعة «الحقيقية» للإنسان «الحر».

على أن أعترف بأنني لم أفهم مطلقًا معنى «العقل» في هذا السياق؛ وهنا أود فقط الإشارة إلى أن الافتراضات البدهية والمسبقة لهذه السيكولوجية الفلسفية لاتتطابق مع التجريبية، أي مع أي مبدأ يتأسس على المعرفة المستقاة من التجربة حول ماهية البشر وما يسعون إليه.

وهل تعد الافتراضات الأساسية ذاتها خاطئة؟ دعوني أذكرها مرة أخرى: أولًا، للبشر كلهم غرض حقيقي واحد ووحيد، هو التوجيه الذاتي العقلاني؛ ثانيًا، يجب أن تكون غايات جميع الكائنات العقلانية منسجمة لزومًا مع نمط مفرد شامل ومتناغم، يستطيع بعض الناس إدراكه بوضوح أكبر من غيرهم؛ ثالثًا، يعود سبب النزاع ومن ثم المأساة إلى صدام العقلانية مع اللاعقلانية أو العقلانية غير الكافية –العناصر غير الناضجة وغير المتطورة في الحياة، الفردية أو الجماعية– ويمكن من حيث المبدأ تجنب مثل هذه الصدامات، التي تعد مستحيلة للكائنات العقلانية الكاملة؛ أخيرًا، حين يصبح البشر عقلانيين كلهم سوف يطيعون القوانين العقلانية لطبائعهم ذاتها، وهي متماثلة فيهم كلهم، ومن ثم يطيعون القانون ويتحررون في آن معًا. فهل يمكن القول إن سقراط ومبتكري التراث الغربي المركزي الذين اتبعوه في الأخلاق والسياسة كانوا على خطأ، طوال أكثر من ألفي سنة، وإن المعرفة ليست فضيلة والحرية ليست متماثلة مع أي منهما؟ وإن إثبات أي من الافتراضات الأساسية لهذا الرأي الشهير متعذر، بل قد تعد غير صحيحة، وذلك على الرغم من حقيقة أنها تحكم حياة البشر كما لم يحدث قبلًا في تاريخها الطويل؟

- ٦ -

البحث عن مكانة

هنالك مقاربة أخرى مهمة تاريخيًا لهذا الموضوع، تؤدي عبر خلط الحرية مع أختيها، المساواة والإخاء، إلى نتائج مشابهة تعادي الحرية. ومنذ إثارة القضية قرب نهاية القرن الثامن عشر، يطرح باستمرار وبتأثير متعاظم سؤال ما هو المعنى المقصود بـ«الفرد». طالما أعيش في مجتمع، فإن كل ما أفعله يؤثر حتمًا فيما يفعله الآخرون ويتأثر به. وحتى جهد ميل المضني لتمييز الفارق بين مجالات الحياة الخاصة والاجتماعية يتداعى عند الاستقصاء. في الواقع، أشار جميع نقاد ميل إلى أن كل ما أفعله قد يؤدي إلى نتائج تلحق الأذى بالبشر الآخرين. ألست أنا، إلى حد ما، مجرد نتيجة لما يفكر ويشعر به الآخرون؟ حين أسأل نفسي من أكون، وأجيب: إنكليزي، أو صيني، أو تاجر، أو رجل لا أهمية

له، أو مليونير، أو متهم- أجد وفقًا للتحليل أن امتلاك هذه الصفات يستدعي تمييزي بوصفي منتميًا إلى جماعة معينة أو طبقة محددة من أشخاص آخرين في مجتمعي، وأن هذا التمييز جزء من معنى معظم التعابير التي تدل على أكثر السمات شخصية وديمومة لدي. أنا لست عقلًا منفصلًا عن الجسد. ولا روبنسون كروزو، وحيدًا على جزيرته. ولا يقتصر الأمر على أن حياتي المادية تعتمد على التفاعل مع الناس الآخرين، أو ما أنا عليه هو نتيجة قوى اجتماعية فحسب، بل إن بعض، وربما جميع، أفكاري عن ذاتي، ولاسيما إحساسي بهويتي الأخلاقية والاجتماعية، لا يمكن فهمها إلا بلغة الشبكة الاجتماعية التي أشكل عنصرًا فيها (يجب عدم المبالغة في الاستعارة التشبيهية).

إن الافتقار إلى الحرية الذي يشتكي منه الأفراد أو الجماعات يعادل في أغلب الحالات الافتقار إلى الاعتراف الملائم. ربما لا أسعى إلى ما يريدني ميل أن أسعى إليه، أي الحماية من الإكراه والإجبار، والاعتقال التعسفي، والطغيان والاستبداد، والحرمان من بعض الفرص المعينة للفعل، أو إلى حيز لا أكون فيه مسؤولًا قانونيًا أمام أحد عن كل حركة أقوم بها. على نحو مماثل، ربما لا أسعى إلى خطة عقلانية للحياة الاجتماعية، أو الكمال الذاتي لحكيم موضوعي نزيه. ما أسعى إليه هو تجنب التعرض للتجاهل، أو الخضوع للوصاية، أو الازدراء، أو الاستخفاف – باختصار: عدم معاملتي بوصفي فردًا، والاعتراف غير الكافي بفرادتي، وتصنيفي عضوًا في خليط لا ملامح له، في وحدة إحصائية دون سمات إنسانية محددة وأهداف خاصة بي وحدي. هذا هو الإذلال الذي أحاربه – لا أسعى إلى المساواة في الحقوق القانونية، ولا إلى حرية فعل ما أرغب في فعله (مع أنني قد أريد هذا أيضًا)، بل إلى وضع أستطيع أن أشعر فيه بأنني شخص مسؤول، تؤخذ إرادته بعين الاعتبار لأن هذا من حقي، حتى إذا تعرضت للهجوم والمضايقة بسبب كوني ما أنا عليه أو ما اخترت فعله.

هذا تشوق للمكانة والاعتراف: «للأفقر حياة في إنكلترا يعيشها كأنه الأعظم»[1]. أرغب في أن يفهمني الآخرون ويعترفوا بوجودي، حتى وإن كان

(١) انظر: Thomas Rainborow, speaking at Putney in 1647: p. 301 in *The Clarke Papers:* *Selections from the Papers of William Clarke*, ed. C. H. Firth, vol. 1 ([London], 1891).

ذلك يعني أن أكون منبوذًا ومكروهًا. والأشخاص الوحيدون الذين يمكنهم الاعتراف بي، ومن ثم منحي الإحساس بكوني شخصًا، هم أعضاء المجتمع الذي أشعر بالانتماء إليه، تاريخيًا وأخلاقيًا واقتصاديًا وربما إثنيا[1]. وذاتي الفردية ليست شيئًا يمكن أن أفصله عن علاقتي مع الآخرين، أو عن هذه الصفات الذاتية التي تكون موقفهم تجاهي. ومن ثم، حين أطالب بالتحرر من وضع الاتكال السياسي أو الاجتماعي مثلًا، فإن ما أطالب به هو تعديل الموقف تجاهي من أولئك الذين تساعد آراؤهم وسلوكهم في تقرير صورتي الذهني عن ذاتي.

وما يصدق على الأفراد يصح على الجماعات، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، أي على البشر الواعين بالاحتياجات والأغراض التي يسعون إلى تلبيتها بوصفهم أعضاء في مثل هذه الجماعات. تشير القاعدة العامة إلى أن ما تطالب به الطبقات أو الجنسيات المضطهدة ليس مجرد حرية الفعل غير المقيدة لأعضائها، ولا المساواة -قبل كل شيء- في الفرص الاجتماعية أو الاقتصادية، فضلًا عن تخصيص مكان لهم في دولة عضوية خالية من التوترات والاحتكاكات ابتكرها مشرع عقلاني. ما يريدونه في أغلب الحالات مجرد الاعتراف بهم (أو بطبقتهم أو أمتهم، أو لونهم أو عرقهم) بوصفهم مصدرًا مستقلًا للنشاط البشري، كيانًا يمتلك إرادة خاصة به، بقصد العمل وفقًا لها (بغض النظر هل هي خيرة أم شرعية أم لا)، ولا يخضع للحكم أو التعليم أو التوجيه بأي طريقة مهما كانت لينة، بوصفه غير كامل الإنسانية، ومن ثم ليس حرًا حرية كاملة.

---

(١) لهذا شبه واضح بمفهوم كانط للحرية الإنسانية، ولكن بنسخة اجتماعية وتجريبية تكاد تكون بالتالي نقيضه. إنسان كانط الحر لا يحتاج اعترافًا عامًا بحريته الداخلية. إذا استغله الآخرون وتعاملوا معه كوسيلة لتحقيق غاية خارجية فذلك خطؤهم، لكن مكانته «الجوهرية» لم تمس، ويبقى حرًا تمامًا، وإنسانًا تمامًا، بغض النظر عن طريقة معاملته. الحاجة التي يجري الحديث عنها هنا مرتبطة كلية بعلاقتي مع الآخرين؛ فأنا لا شيء إذا لم يُعتَرف بي. ولا يمكنني تجاهل موقف الآخرين تجاهي بـ«ازدراء بايروني»، مدركا تماما قيمتي الجوهرية الذاتية ورسالتي السامية؛ ولا يمكنني الهروب إلى حياتي الداخلية، فأنا بنظري كما يراني الآخرون. أتماهى مع وجهة نظر محيطي بي، وأشعر أنني شخص ما أو لا أحد تبعًا لموقعي ودوري داخل الكل الاجتماعي، وهذه أقصى حالات «الاتكالية» التي يمكن تخيلها.

يمنح هذا كله معنى أوسع بكثير من مجرد المدلول العقلاني لملاحظة كانط حول الأبوية (البطركية) بوصفها «أعظم استبداد يمكن تخيله»[1]. الأبوية استبدادية، لا لأنها أكثر عدوانية من الطغيان السافر بكل ما يميزه من وحشية وجاهلية، ولا لمجرد أنها تتجاهل المنطق العقلاني السامي المتجسد في داخلي، بل لأنها إهانة لإدراكي لنفسي بوصفي كائنًا بشريًا، عازمًا على صنع حياتي وفقًا لأهدافي (التي ليست بالضرورة عقلانية أو خيرة)، وفوق كل شيء، أمتلك الحق في أن أحظى بالاعتراف مثل الآخرين. فإذا لم أتمتع بهذا الاعتراف، ربما أفشل في إدراك، أو أشك في حقي بأن أكون إنسانًا مستقلًا كلية. إذ يتقرر ما أنا عليه إلى حد بعيد بما أشعر وأفكر به؛ بينما يتحدد شعوري وفكري بالإحساس والتفكير السائدين في المجتمع الذي أنتمي إليه، ولا أشكل فيه، وفقًا لبيرك، ذرة معزولة، بل مكوّن في نمط اجتماعي (باستخدام استعارة تشبيهية خطرة لكن لا بد منها). ربما أشعر بأنني لست حرًا بمعنى أنني لا أحظى بالاعتراف بوصفي إنسانًا فردًا يتمتع بالاستقلال الذاتي؛ لكن قد أشعر أيضًا بأنني عضو في جماعة لا تحظى بالاعتراف أو بما يكفي من الاحترام: عندئذ أرغب في الانعتاق من إسار الطبقة برمتها، أو الطائفة، أو الأمة، أو العرق، أو المهنة التي أنتمي إليها. يمكن أن أرغب بذلك إلى حد أنني، في توقي المرير إلى المكانة، أفضل أن أكون ضحية لاستتساد وسوء حكم بعض أعضاء العرق الذي أنتمي إليه، أو الطبقة الاجتماعية التي أنال الاعتراف فيها مع ذلك بوصفي إنسانًا وندًا -أي مساويًا للآخرين- من أن يعاملني معاملة حسنة ومتسامحة شخص من جماعة أعلى شأنًا وأقل صلة بي، شخص لا يعترف بي كما أرغب في أن أكون حسبما أشعر.

هذا هو جوهر الصيحة الكبرى المطالبة بالاعتراف من الأفراد والجماعات، والمهن والطبقات والأمم والأعراق في أيامنا هذه. ومع أنني قد لا أنال حرية «سلبية» من قبل أفراد مجتمعي، إلا أنهم أعضاء في جماعتي؛ يفهمونني، كما أفهمهم؛ ويوجد هذا الفهم في داخلي إحساسًا بكوني شخصًا أعيش في العالم. هذه الرغبة في الاعتراف المتبادل هي التي تدفع أحيانًا أعضاء

(1) Loc. cit (في الحاشية ٢، صفحة ٤٤ أعلاه).

أكثر أشكال الديمقراطيات سلطوية واستبدادًا إلى تفضيلها وهم بكامل وعيهم على أكثر أشكال حكم القلة المستبدة تنورًا، أو تدفع أحيانًا عضوًا في دولة آسيوية أو إفريقية حديثة إلى الحد من الشكوى اليوم، حين يعامل معاملة فظة من أفراد عرقه أو أمته، مقارنة بحاله حين كان يحكم من مسؤول إداري أجنبي حذر، وعادل، ورقيق، وحسن النية. وإذا لم تفهم هذه الظاهرة، تصبح مُثلًا وسلوك شعوب بأكملها، تعاني، بالمعنى الذي يقصده ميل، الحرمان من الحقوق الإنسانية الأولية، وتتحدث، بكل مظاهر الإخلاص والصدق، عن التمتع بحرية أكبر من تلك التي تمتعت بها حين امتلكت قدرًا أكبر من هذه الحقوق، تصبح مفارقة غير قابلة للفهم.

لكن يتعذر ربط هذه الرغبة في المكانة والاعتراف بسهولة مع الحرية الفردية، بالمعنيين «السلبي والإيجابي» للكلمة. فهي شيء لا يشعر البشر بحاجة ماسة إليه أو بحماسة جارفة للقتال في سبيله، شيء يشبه الحرية، لكنه ليس هي؛ ومع أن هذه الرغبة تستدعي الحرية السلبية للجماعة كلها، إلا أنها أكثر اتصالًا بالتضامن، والإخاء، والفهم المتبادل، والحاجة إلى الارتباط على قدم المساواة، وجميعها تدعى أحيانًا -لكن بشكل مضلل- حرية اجتماعية. التعابير الاجتماعية والسياسية مبهمة بالضرورة. ومحاولة جعل مفردات السياسة مغالية في الدقة يحولها إلى عديمة النفع. لكن لا يخدم الحقيقة المبالغة في الابتعاد عن الدقة والتحديد في الاستعمال. إن جوهر فكرة الحرية، بالمعنيين السلبي والإيجابي، هو مواجهة أو صد شيء أو شخص يقتحم وينتهك ويستبد بأي طريقة كانت -شخص يتعدى على مجالي، أو يؤكد سلطته علي، أو خضوعي لسيطرة هواجس أو مخاوف أو اضطرابات عصبية أو قوى لاعقلانية. الرغبة في الاعتراف هي رغبة في شيء مختلف: في الاتحاد، في فهم أعمق، في تكامل المصالح، في حياة الاعتماد المشترك والتضحية المشتركة. إن خلط الرغبة في الحرية مع هذا التوق الجارف والشامل للمكانة والاعتبار والفهم، الذي يسبب مزيدًا من الإرباك والحيرة عند ربطه بفكرة التوجيه الذاتي الاجتماعي، حيث تتحول الذات التي يجب تحريرها من الفرد إلى «الكل الاجتماعي»،

هو الذي يجعل من الممكن للبشر الزعم ، بينما يخضعون لحكم القلة المستبدة أو الديكتاتوريين، بأن هذا يحررهم بمعنى من المعاني.

كتب الكثير عن مغالطة النظر إلى الجماعات الاجتماعية بوصفها مجموعة من الأشخاص أو الذوات، التي يتم السيطرة على أعضائها أو ضبطهم بمجرد الانضباط الذاتي والتحكم الذاتي الطوعي الذي يترك الفرد حرًا. لكن حتى وفقًا للنظرة «العضوية»، هل يكون من الطبيعي أو المرغوب أن نسمي المطالبة بالاعتراف والمكانة مطالبة بالحرية بمعنى ثالث ربما؟ صحيح أن الجماعة التي يطلب منها الاعتراف يجب أن تمتلك قدرًا كافيًا من الحرية «السلبية» -من سيطرة سلطة خارجية- وإلا فإن الاعتراف منها لن يمنح المطالبين المكانة التي يسعون إليها. لكن هل يعد النضال من أجل المكانة الرفيعة، والرغبة في النجاة من موقع دوني، كفاحًا في سبيل الحرية؟ هل يعد من الحذلقة تحديد هذه الكلمة ضمن نطاق المعاني الدلالية الرئيسة التي ناقشناها آنفًا، أم هل نواجه، كما أظن، خطر تسمية أي تحسين في الوضع الاجتماعي المفضل لدى الإنسان زيادة في حريته؟ ألا يجعل ذلك كله التعبير غامضًا ومتضخمًا إلى حد يصبح فيه عديم الفائدة فعليًا؟ ومع ذلك، لا يمكننا تجاهل هذه الحالة بوصفها مجرد خلط فكرة الحرية بفكرة المكانة، أو التضامن، أو الإخاء، أو المساواة، أو توليفة تجمعها معًا. لأن التوق إلى المكانة يقترب جدًا ، في بعض الجوانب، من الرغبة في الاستقلالية.

ربما نحرم هذا الهدف من اسم الحرية؛ لكن النظرة التي تفترض أن التشبيهات بين الأفراد والجماعات، أو الاستعارات التشبيهية العضوية، أو المعاني العديدة لكلمة «حرية»، مجرد مغالطات، ناجمة إما عن توكيدات على التشابه بين الكيانات في المواضع التي تختلف فيها، أو مجرد خلط سيميائي (يتعلق بدلالات الألفاظ)، ستكون نظرة سطحية. إذ إن المطلوب من أولئك المستعدين لمقايضة حريتهم وحرية الآخرين في العمل الفردي مقابل مكانة جماعتهم، ومكانتهم ضمن الجماعة، ليس مجرد التخلي عن الحرية من أجل الأمن، من أجل مكان آمن في تراتبية متناغمة حيث يعلم جميع الأفراد مواقعهم وجميع الطبقات أمكنتها، والاستعداد لمبادلة ميزة الاختيار المؤلمة

-«عبء الحرية»- بالأمان والراحة ونوع من التجاهل النسبي من بنية استبدادية أو توتاليتارية. لا ريب في وجود مثل هؤلاء الناس والرغبات، وليس ثمة شك في حدوث مثل هذه الحالات التي يتم فيها التخلي عن الحرية الفردية، بل كثيرًا ما تكررت في الحقيقة. لكن من سوء الفهم الذريع للمزاج السائد في عصرنا الافتراض بأن هذا ما يجعل القومية أو الماركسية جذابة للأمم التي حكمها أسياد أجانب، أو لطبقات خضعت حياتها لتوجيه طبقات أخرى في نظام شبه إقطاعي، أو منظم تراتبيًا. إن ما يسعون إليه أكثر شبهًا بما دعاه ميل «توكيد الذات الوثني»[1]، لكن في صيغة جمعية اجتماعية. وفي الحقيقة فإن معظم ما قاله عن أسبابه الخاصة وراء الرغبة في الحرية -القيمة التي أسبغها على الجرأة وعدم الامتثال، والتوكيد على قيم الفرد في مقابل الرأي السائد، والشخصيات القوية المعتمدة على الذات والمتحررة من زمام المشرعين والموجهين الرسميين للمجتمع- لا علاقة له بمفهومه عن الحرية بوصفها عدم تدخل، لكنه مرتبط بعلاقة وثيقة مع رغبة البشر في عدم منح شخصياتهم قيمة متدنية، وافتراض عجزهم عن الاستقلال الذاتي، والسلوك الأصلي «الأصيل»، حتى إن كان هذا السلوك سيواجه بالازدراء والتحقير، أو القيود الاجتماعية، أو التشريعات القمعية.

تتصل هذه الرغبة في توكيد «شخصية» الطبقة أو الجماعة أو الأمة، بالإجابة عن سؤال «ما هو مجال السلطة؟» (إذ يجب ألا يتدخل في شؤون الجماعة سادة أجانب)، بل تتصل بعلاقة أوثق مع الإجابة عن سؤال «من يحكمنا؟» -بعدل أو ظلم، بحرية أو قمع، لكن الأهم «من هو؟». وإجابات مثل: «ممثلون ينتخبون باختياري الحر واختيار الآخرين الحر»، أو «نتجمع كلنا معًا في جمعيات نظامية»، أو «الأفضل»، أو «الأكثر حكمة»، أو «الأمة مجسدة في هؤلاء الأشخاص أو تلك المؤسسات»، أو «الزعيم الملهم».. تعد كلها إجابات مستقلة منطقيًا، وأحيانًا سياسيًا واجتماعيًا، عن مدى الحرية «السلبية» التي أطالب بها لنشاطي أو نشاط

---

(1) حسب ستيرلنغ.

Loc. cit. (في الحاشية ٤، صفحة ٢٣٧ أعلاه), at p. 266.

جماعتي. يمكن تقديم الإجابة عن سؤال «من يحكمنا؟» بالإشارة إلى شخص أو مؤسسة أستطيع أن أمثلها بوصفها «مؤسستي» ، بوصفها شيئًا ينتمي إلي، أو أنتمي إليه، وأقدر، عبر استعمال كلمات تنقل معاني الإخاء والتضامن، إضافة إلى جزء من المضمون الدلالي للمعنى «الإيجابي» لكلمة «حرية» (التي يصعب تحديدها بدقة أكبر)، على وصفه بأنه شكل هجين من الحرية؛ أو على أي حال، مثل أعلى أبرز من غيره في عالم اليوم، لكن لا يوجد تعبير يبدو مناسبًا له بدقة. وأولئك الذي يبتاعونه بثمن حريتهم «السلبية» بمفهوم ميل، يزعمون بالتأكيد «تحررهم» بهذه الوسيلة، بهذه الدلالة المشوشة، لكن التي يشعرون بها بقوة وحماسة. يمكن بهذه الطريقة علمنة «من يكون عمله خدمة الحرية الكاملة»، وإحلال الدولة أو الأمة أو العرق أو الجمعية أو الديكتاتور أو العائلة أو البيئة أو ذاتي، محله، دون تحويل كلمة «حرية» إلى لفظة خالية من المعنى تمامًا[1].

لا شك في أن كل تفسير لكلمة «حرية»، مهما كان استثنائيًا، يجب أن يشمل حدًا أدنى من ما دعوته حرية «سلبية». ولا بد من وجود مجال لا أشعر ضمنه بالإحباط. ولا يمكن لأي مجتمع أن يقمع جميع حريات أعضائه كلهم؛ والفرد الذي يمنعه الآخرون من فعل أي شيء يريده بنفسه لا يعد كائنًا أخلاقيًا، ولا يمكن اعتباره قانونيًا أو أخلاقيًا من البشر، حتى إذا شعر عالم بالوظائف الفيزيولوجية أو الحيوية، أو حتى النفسية، بضرورة تصنيفه في فئة البشر. لكن آباء الليبرالية -مثل ميل وكونستانت- يريدون أكثر من هذا الحد الأدنى:

---

(١) ينبغي تمييز هذه الحجة عن المقاربة التقليدية لبعض تلامذة بيرك وهيغل، الذين يقولون: بما أن المجتمع أو التاريخ جعل مني ما أنا عليه، يستحيل علي الهروب منهما، ومن غير العقلاني حتى محاولة ذلك. لا أستطيع بالتأكيد الخروج من جلدي، أو التنفس خارج عنصري الطبيعي؛ ومن قبيل السفسطة وتحصيل الحاصل القول بأني ما أنا عليه، ولا يمكن لي أن أرغب بالتحرر من خصائصي الجوهرية، وبعضها اجتماعي. لكن لا ينتج عن ذلك منطقيًا أن كل خصائصي ثابتة ومتأصلة داخليًا ولا يمكن لي التنازل عنها، أو السعي لتغيير مكانتي في «الشبكة المجتمعية» أو «الشبكة الكونية»، التي تحدد طبيعتي؛ فلو كان الحال هكذا لما كان ثمة معنى يمكن إضفاؤه على كلمات مثل «الاختيار» أو «القرار» أو «الفاعلية»؛ وإن كان لهذه الكلمات أن تعني شيئًا، فلا يمكن أوتوماتيكيا استبعاد المحاولات لحماية نفسي ضد السلطة، أو حتى الهروب من «وضعي وواجباته»، باعتبارها محاولات غير عقلانية أو انتحارية.

فهم يطالبون بأقصى درجة ممكنة من عدم التدخل بالتوافق مع مطالب الحد الأدنى للحياة الاجتماعية. يبدو من المستبعد أن يكون هذا المطلب المتطرف للحرية قد قدم من أحد باستثناء أقلية ضئيلة من البشر الذين يتمتعون بدرجة رفيعة من التحضر والوعي الذاتي. أما أغلبية البشر فقد ظلت بالتأكيد معظم الوقت مستعدة للتضحية به من أجل أهداف أخرى: الأمن، المكانة، الازدهار، السلطة، الفضيلة، الثواب في الآخرة؛ أو العدالة والمساواة والإخاء وكثير من القيم الأخرى التي تبدو متنافرة، كليًا أو جزئيًا، مع نيل أعظم درجة من الحرية الفردية، ولا تحتاج إليها بالتأكيد كشرط مسبق لتحققها. ليس مطلب «المجال الحيوي» (النازي) لكل فرد هو الذي حفز الثورات والحروب التحريرية التي كان البشر على أتم الاستعداد للموت فيها في الماضي، أو في الحاضر. والرجال الذين قاتلوا في سبيل الحرية حاربوا من أجل الحق في الحكم الذاتي أو التمثيلي – حتى بشكل صارم إذا اقتضى الأمر، مثل الإسبارطيين، مع قليل من الحرية الفردية، لكن بأسلوب يتيح لهم المشاركة، أو على أي حال الاعتقاد بأنهم يشاركون، في تشريع وإدارة حياتهم الجمعية. وأولئك الذين فجروا الثورات لم يقصدوا بالحرية غالبًا أكثر من الاستيلاء على السلطة أو القوة المرجعية بواسطة طائفة معينة من المؤمنين بعقيدة، أو بواسطة طبقة، أو جماعة اجتماعية أخرى، قديمة أو حديثة. ومن المؤكد أن انتصاراتهم أحبطت أولئك الذين أسقطوهم، وأحيانًا قمعوا أعدادًا ضخمة من البشر، أو استعبدوهم، أو استأصلوا شأفتهم. لكن مثل هذه الثورات شعرت عادة بضرورة التوكيد على أنها مثلت، على الرغم من ذلك كله، حزب الحرية، أو الحرية «الحقيقية»، عبر الزعم بشمولية مثلها الأعلى، الذي تسعى إليه حتى «الذوات الحقيقية» لأولئك الذين قاوموها، مع أنهم اعتبروا من الذين ضلوا سواء السبيل إلى الهدف، أو أخطؤوا الهدف نفسه بسبب نوع من عمى البصيرة الأخلاقي أو الروحي. ليس لهذا كله علاقة مع فكرة ميل عن الحرية بوصفها محددة بخطر إيذاء الآخرين فحسب. إن عدم الاعتراف بهذه الحقيقة السيكولوجية والسياسية (التي تكمن خلف الغموض الظاهر لتعبير «حرية») هو الذي أعمى بصيرة بعض الليبراليين المعاصرين عن العالم الذي يعيشون فيه. حجتهم واضحة، وقضيتهم عادلة.

لكنهم لا يفسحون المجال لتنوع الاحتياجات الإنسانية الأساسية. ولا للإبداع الذي يمكن البشر من أن يثبتوا، من أجل قناعتهم ورضاهم، أن الطريق إلى أحد المثل العليا يفضي أيضًا إلى نقيضه.

- ٧ -

الحرية والسيادة

كانت الثورة الفرنسية، مثل الثورات الكبرى كلها، على الأقل في مرحلة اليعاقبة، مجرد تفجر لهذا الرغبة في الحرية «الإيجابية» للتوجيه الذاتي الجمعي من جانب كتلة كبيرة من الفرنسيين الذين شعروا بأنهم تحرروا كأمة، حتى وإن كانت النتيجة بالنسبة لكثير منهم قيدًا صارمًا على الحريات الفردية. تحدث روسو بأسلوب انتصاري عن حقيقة أن قوانين الحرية قد تكون أشد صرامة وقسوة من نير الطغيان. الطغيان هو خدمة الأسياد البشر. ويستحيل أن يكون القانون طاغيًا مستبدًا. لم يكن روسو يعني بالحرية الحرية «السلبية» للفرد التي يجب عدم التدخل فيها ضمن مجال معين، بل امتلاك جميع، وليس مجرد بعض، أعضاء المجتمع المؤهلين بالكامل لحصة من السلطة العامة التي يحق لها التدخل في كل جانب من جوانب حياة المواطن. أصاب الليبراليون في النصف الأول من القرن التاسع عشر حين توقعوا أن الحرية بهذا المعنى «الإيجابي» يمكن أن تدمر بسهولة أيضًا كثيرًا من الحريات «السلبية» التي يعدونها مقدسة. وأشاروا إلى أن سيادة الشعب يمكن بسهولة أن تدمر سيادة الأفراد. إن حكم الشعب، بالمعنى الذي قصده ميل، كما شرح بطريقة متأنية ودامغة، لا يعني الحرية لزومًا. لأن أولئك الحاكمين ليسوا «هم» المحكومين بالضرورة، والحكم الذاتي الديمقراطي ليس حكم «كل واحد بنفسه»، بل هو في أفضل الحالات «حكم كل واحد من البقية كلهم»[1]. تحدث ميل وأتباعه عن «طغيان الأغلبية» وطغيان «الرأي السائر والشعور السائد»[2]، ولم يجدوا فارقًا

---

(1) Op. cit. (في الحاشية ١، صفحة ٢٧٦ أعلاه), p. 219.

(2) Ibid., pp. 219-20.

كبيرًا بين ذلك وبين أي نوع آخر من الطغيان الذي يتعدى على أنشطة الناس فيما وراء الحدود المقدسة للحياة الخاصة.

لم يبز أحد بنجامين كونستانت في القدرة على رؤية الصراع بين نوعي الحرية بشكل أفضل أو التعبير عنه بأسلوب أوضح. فقد أشار إلى أن انتقال السلطة غير المقيدة التي نجحت في الصعود، وشاعت تسميتها بالسيادة، من مجموعة من الأيدي إلى أخرى لا يزيد الحرية، بل ينقل نير العبودية. وسأل بأسلوب منطقي عن الفارق بين القهر الذي تمارسه الحكومة الشعبية أو الملك، أو حتى مجموعة من القوانين القمعية. ووجد أن المشكلة الرئيسة لأولئك الذين يرغبون في الحرية الفردية «السلبية» ليست من يستخدم هذه السلطة، بل ما هو حجم السلطة التي يجب أن توضع في قبضة أي مجموعة من الأشخاص. إذ لا بد للسلطة غير المقيدة في قبضة أي شخص، أن تدمر أحدًا ما عاجلًا أو آجلًا، كما اعتقد. وأكد أن الناس يحتجون عادة على هذه المجموعة أو تلك من الحكام المستبدين، حين يكمن السبب الفعلي للقمع في مجرد حقيقة مراكمة السلطة نفسها، كلما حدثت، لأن الحرية تتعرض للخطر بمجرد وجود السلطة المطلقة بحد ذاتها. كتب يقول: «يجب ألا ندين الذراع بل السلاح. بعض الأثقال لا تحتملها اليد البشرية»[1]. ربما تنزع الديمقراطية السلاح من يد قلة حاكمة مستبدة، أو فرد يتمتع بالامتيازات أو مجموعة من الأفراد، لكن تظل قادرة على قمع الأفراد دون رحمة مثل الحاكم السابق. إن الحق المتساوي في القمع –أو التدخل– لا يعادل الحرية.

ولا تؤدي الموافقة الشاملة على فقدان الحرية إلى الحفاظ عليها بمعجزة تقريبًا لمجرد كونها شاملة، أو موافقة. فإذا وافقتُ على التعرض للقمع والاضطهاد، أو رضخت لوضعي بلامبالاة أو سخرية، هل أعد مضطهدًا ومقهورًا بدرجة أقل؟ وإذا بعت نفسي بنفسي في سوق النخاسة، هل أعد أقل عبودية؟ وإذا انتحرت، هل أعد «أقل موتًا» لأنني قتلت نفسي بإرادتي الحرة؟

(1) Op. cit. (في الحاشية ١، صفحة ٣٩ أعلاه), p. 312.

ليست «الحكومة الشعبية سوى طغيان تشنجي متقطع، والملكية استبداد أكثر تمركزًا»[1]. رأى كونستانت في روسو أخطر عدو للحرية الفردية، لأنه أعلن أن «من يهب نفسه للجميع، لا يهب نفسه لأحد»[2]. ولم يتمكن (كونستانت) من رؤية السبب الذي يجعل الحاكم، حتى وإن كان «الجميع»، لا يقمع أحد أعضاء ذاته «غير القابلة للقسمة» إذا قرر ذلك. ربما أرغب بالطبع في أن أحرم من حرياتي من قبل جمعية، أو عائلة، أو طبقة أشكل فيها أقلية. وقد يمنحني ذلك فرصة يومًا ما لحث الآخرين على إعطائي ما أشعر بأنني أستحقه. لكن حرماني من حريتي من قبل عائلتي، أو أصدقائي، أو إخواني المواطنين، هو حرمان منها أيضًا وله التأثير ذاته. كان هوبز على أي حال أكثر صراحة: لم يزعم أن الحاكم لا يستعبد؛ بل برر هذه العبودية، لكن على الأقل لم تصل به القحة إلى درجة تسميتها حرية.

أكد المفكرون الليبراليون طوال القرن التاسع عشر على أن الحرية إذا شملت قيدًا على قوى أي إنسان لإجباري على فعل ما لا أرغب في فعله، أو ما قد لا أرغب في فعله، فإنني لا أعد حرًا مهما كان المثل الأعلى الذي استخدم لإجباري؛ وأن مبدأ السيادة المطلقة مبدأ استبدادي غاشم بحد ذاته. وإذا أردت الحفاظ على حريتي، فلا يكفي القول إن من الواجب عدم انتهاكها إلا إذا أجاز الانتهاك شخص أو غيره —حاكم مطلق، أو جمعية شعبية، أو ملك في برلمان، أو قضاة في محكمة، أو توليفة جامعة للسلطات، أو القوانين نفسها (لأن القوانين قد تكون قمعية). يجب أن أؤسس مجتمعًا لا بد فيه من وجود بعض الحدود للحرية لا يسمح لأحد بتجاوزها. يمكن إعطاء أسماء مختلفة أو طبائع متباينة للقواعد والأنظمة التي تقرر هذه الحدود: حقوق طبيعية، أو أوامر إلهية، أو قانون طبيعي، أو مطالب نفعية، أو «مصالح البشر الدائمة»[3]؛ ربما أعتقد بأنها بديهيات صحيحة، أو أؤكد بأنها غاياتي النهائية، أو غايات مجتمعي أو ثقافتي. ما تشترك

(1) Ibid., p. 316.

(2) Loc. cit. (في الحاشية ٤، صفحة ٢٤٧ أعلاه); cf. Constant, ibid., p. 313.

(3) Mill, op. cit. (في الحاشية ١، صفحة ٢٣٧ أعلاه), p. 224.

به هذه القواعد أو الأنظمة أو الوصايا هو أنها مقبولة على نطاق واسع، ومتجذرة في عمق الطبيعة الفعلية للبشر، مثلما تطورت عبر التاريخ، ومثلما تجسد الآن جزءًا جوهريًا مما نعنيه بالكائن البشري العادي (الطبيعي). يستدعي الإيمان الحقيقي بحصانة حد أدنى من الحرية الفردية مثل هذا الموقف المطلق. ومن الواضح أن أملها ضئيل جدًا من حكم الأغلبيات؛ والديمقراطية بحد ذاتها غير ملتزمة منطقيًا بها، وفي بعض الأحيان فشلت تاريخيًا في حمايتها، بينما بقيت مخلصة الولاء لمبادئها. والملاحظ أن قلة قليلة من الحكومات واجهت صعوبة كبيرة في دفع رعاياها إلى توليد الإرادة التي تريدها. أما انتصار الاستبداد فيكمن في دفع العبيد بالقوة إلى إعلان أنفسهم أحرارًا. وربما لا يحتاج إلى أي قوة؛ إذ قد يعلن العبيد عن حريتهم ويؤكدونها بصدق: لكنهم يبقون مع ذلك عبيدًا. وربما تتمثل القيمة الرئيسة للحقوق السياسية -«الإيجابية»- والمشاركة في الحكم بالنسبة لليبراليين، في كونها وسيلة لحماية ما يعتقدون بأنه قيمة نهائية، أي الحرية الفردية «السلبية».

إذا استطاعت الديمقراطيات أن تقمع الحرية، على الأقل بالمعنى الذي استخدمه الليبراليون للكلمة، دون أن تتوقف عن كونها ديمقراطية، فما الذي يجعل المجتمع حرًا بالفعل؟ بالنسبة لكونستانت وميل وتوكفيل، والتراث الليبرالي الذي ينتمون إليه، لا يمكن لمجتمع أن يكون حرًا إلا إذا حكم بأي قدر كان من مبدأين منفصلين: أولًا، لا توجد سلطة، بل حقوق فقط، يمكن اعتبارها مطلقة، بحيث يمتلك جميع البشر، بغض النظر عن السلطة التي تحكمهم، حقًا مطلقًا في رفض التصرف بطريقة لا إنسانية؛ ثانيًا، هنالك حدود، رسمت بأسلوب غير مصطنع، يجب على البشر ضمنها أن يتمتعوا بالحصانة والمناعة ضد التعدي. تقرر هذه الحدود عبر قواعد وأنظمة حظيت بقبول واسع النطاق منذ أمد بعيد بحيث دخل الالتزام بها في ما يكون مفهوم الكائن البشري العادي، ومن ثم، في ما يكون التصرف بطريقة غير إنسانية أو غير حكيمة؛ قواعد وأنظمة سيكون من السخف القول عنها إن من الممكن إبطالها بإجراء رسمي من جانب محكمة أو هيئة مستقلة. عندما أصف إنسانًا بأنه عادي (=طبيعي)، فإن جزءًا من مقصدي

يشير إلى أن من المتعذر عليه خرق هذه القواعد والأنظمة دون أن يعاني تأنيب الضمير. إنها القواعد والأنظمة التي يتهم من يخرقها بأنه مذنب دون محاكمة، أو يعاقب وفقًا لقانون بمفعول رجعي؛ حين يؤمر الأبناء بإدانة آبائهم والوشاية بهم، والأصدقاء بخيانة بعضهم، والجنود باستخدام الأساليب البربرية؛ حين يتعرض الناس للتعذيب أو القتل، أو الأقليات للمذابح لأنها أغضبت أغلبية أو طاغية. تسبب هذه الأفعال، حتى وإن أجازها حاكم وجعلها قانونية، الرعب والذعر حتى في أيامنا هذه، نتيجة الاعتراف بالمشروعية الأخلاقية -بغض النظر عن القوانين- لبعض الحواجز المطلقة التي تعيق فرض إرادة إنسان على آخر. وبهذا المعنى للحرية، تقاس حرية مجتمع، أو طبقة أو جماعة، بقوة هذه الحواجز، وعدد وأهمية السبل التي تظل مفتوحة للأعضاء كلهم، أو لعدد كبير منهم على أي حال[1].

يقع هذا تقريبًا على القطب المقابل لأغراض أولئك الذين يؤمنون بالحرية بالمعنى «الإيجابي» والذاتي التوجيه. إذ يريد الطرف الأول كبح السلطة بحد ذاتها. ويرغب الثاني في وضعها في قبضته. وتلك قضية رئيسة. لا يمكن اعتبار الموقفين يمثلان تفسيرين مختلفين لمفهوم واحد، بل هما موقفان متباعدان تجاه غايات الحياة يتعذر المصالحة بينهما. ومن الأفضل الاعتراف بذلك، بل إن من الضروري غالبًا التوصل إلى تسوية بينهما في الممارسة العملية. لأن كلًا منهما يقدم مزاعم ومطالب مطلقة. ولا يمكن تلبية المطالب معًا بشكل كامل. لكن من سوء الفهم الاجتماعي والأخلاقي العميق عدم الاعتراف بأن ما يسعى إلى تحقيقه كل منهما هو قيمة مطلقة نهائية تمتعت تاريخيًا وأخلاقيًا بحق متساو في تصنيفها في فئة أعمق مصالح البشر.

---

(١) في بريطانيا العظمى هذه السلطة طبعًا منوطة دستوريًا بشخص الحاكم المطلق - الملك في البرلمان. وما يجعل هذه الدولة حرة نسبيًا بالتالي هو حقيقة أن ذلك الكيان كلي القدرة نظريًا مقيد بالعادات والأعراف والأفكار السائدة التي تمنعه من أن يكون كذلك بممارستها عمليًا. يبدو واضحًا أن المهم ليس شكل الضوابط والقيود على السلطة - سواء قضائية/ قانونية أو أخلاقية أو دستورية- بل فعاليتها.

- ٨ -

الواحد والكثرة

ثمة اعتقاد يتحمل أكثر من سواه مسؤولية قتل الناس على مذابح المثل التاريخية العليا –العدالة أو التقدم أو سعادة الأجيال اللاحقة، أو الرسالة المقدسة لتحرير الأمة أو العرق أو الطبقة، أو حتى الحرية ذاتها، الأمر الذي يتطلب تضحية الأفراد في سبيل حرية المجتمع. اعتقاد بوجود حل نهائي في مكان ما، في الماضي أو المستقبل، في الوحي السماوي أو في ذهن أحد المفكرين، في بيانات التاريخ أو العلم، أو في قلب رجل طيب لم ينخره الفساد. يعتمد هذا الاعتقاد القديم على القناعة الراسخة بأن جميع القيم الإيجابية التي آمن بها البشر يجب أن تتساوق وتتناغم في نهاية المطاف، بل ربما تستدعي إحداها الأخرى. «تجمع الطبيعةُ الحقيقةَ والسعادة والفضيلة معًا بسلسلة لا يمكن قطعها»، كما قال واحد من أفضل من وجد من البشر، وتحدث بتعابير مشابهة عن الحرية والمساواة والعدالة[1].

لكن هل يعد هذا صحيحًا؟ لا تنسجم المساواة السياسية، ولا التنظيم الكفء، ولا العدالة الاجتماعية كما هو شائع ومعروف مع أكثر من قدر يسير من الحرية الفردية، بينما تتعارض بالتأكيد مع مبدأ عدم التدخل غير المقيد؛ وقد تتناقض قيم العدالة والسخاء، والولاءات الخاصة والعامة، ومطالب المواهب النابغة ومزاعم المجتمع، تناقضًا عنيفًا. وليس من الصعب الوصول من ذلك كله

(١) أقتبس هذه الكلمات من كتاب كوندورسيه (في الحاشية ١، صفحة ١٦٥ أعلاه) (Esquisse, loc. Cit.)، حيث يقول إن مهمة علم الاجتماع إظهار «الروابط التي قرنت الطبيعة عبرها تقدم التنوير بتقدم الحرية والفضيلة واحترام الحقوق الطبيعية للإنسان؛ وكيف أن هذه المثل، التي تعتبر وحدها خيرة حقًا، مع أنها غالبًا ما تبدو منفصلة أحدها عن الآخر لدرجة الاعتقاد بأنها متعارضة، سوف تصبح، على العكس، متلازمة حالما يصل التنوير مستوى معينًا بين عدد كبير من الأمم بشكل متزامن». ويتابع كوندورسه قائلًا: «يحتفظ البشر بأخطاء طفولتهم، وأخطاء بلدانهم، وأخطاء عصرهم، بعد أن أدركوا لزمن طويل كل الحقائق المطلوبة للتخلص من تلك الأخطاء وتدميرها». (Ibid., p. 9-10.) المفارقة أن اعتقاده بالحاجة إلى توحيد كل الأشياء الخيرة، وبإمكانية تحقيق ذلك، قد يكون تحديدا نوع الخطأ الذي يوصفه هو نفسه بطريقة مثلى.

إلى تعميم مبدأ استحالة انسجام جميع الأشياء الصالحة، فضلًا عن المثل العليا للبشر. لكن سوف يقال لنا، في مرحلة من المراحل، وبأسلوب من الأساليب، يجب أن تتعايش جميع هذه القيم، وإلا لن يكون الكون نظامًا متناغمًا؛ وقد يكون صراع القيم عنصرًا متأصلًا في حياة البشر يستحيل إزالته. والاعتراف بأن تحقيق بعض مثلنا العليا قد يجعل من حيث المبدأ تحقيق غيرها مستحيلًا، يعني القول إن فكرة تحقيق المطالب البشرية بالإجمال ليست سوى تناقض جوهري، ووهم خيالي ميتافيزيقي. فبرأي جميع الميتافيزيقيين العقلانيين، من أفلاطون إلى آخر أتباع هيغل أو ماركس، ليس هذا التخلي عن فكرة التناغم النهائي الذي تحل فيه جميع الألغاز، وتتصالح فيه جميع التناقضات، سوى تجريبية (إمبيريقية) فظة، وتنازل أمام الحقائق الجارحة، وإفلاس لا يطاق للعقل أمام أشياء كما هي، وفشل في التفسير والتبرير، واختزال كل شيء إلى نظام، يرفضه «العقل» بغضب.

لكن إذا لم نتسلح بضمان بديهي لافتراض أن من الضروري وجود تناغم إجمالي للقيم الحقيقية في مكان ما –ربما في مجال مثالي لا نستطيع إدراك سماته المميزة– لا بد أن نتقهقر إلى المصادر العادية للملاحظة التجريبية (الإمبيريقية) والمعرفة البشرية العادية. وهذه لا تمنحنا بالتأكيد أي مسوغ لافتراض (أو حتى فهم معنى القول) أن جميع الأشياء الجيدة، أو السيئة، قابلة لأن يتصالح بعضها مع الآخر. إن العالم الذي نواجهه في التجربة العادية هو عالم نواجه فيه خيارات بين غايات نهائية متماثلة، ومزاعم ومطالب مطلقة متساوية، وتلبية بعضها لا بد أن يشمل التضحية بغيرها. وفي الحقيقة، وبسبب هذا الوضع يمنح البشر مثل هذه القيمة الضخمة لحرية الاختيار؛ فإذا امتلكوا ضمانًا بألا تتعارض الغايات التي يسعون إليها، في حالة مثالية يمكنهم تحقيقها على الأرض، سوف تختفي ضرورة الاختيار وألمه، وتغيب معهما الأهمية المركزية لحرية الاختيار. وأي منهج يقرب هذه الحالة النهائية سيبدو مبررًا كلية، بغض النظر عن مدى الحرية التي تمت التضحية بها من أجل تدعيم مسيرته.

ليس لدي شك في أن نوعًا من مثل هذا اليقين الدوغمائي هو المسؤول عن الاعتقاد الراسخ العميق في أذهان بعض من أكثر الطغاة والمستبدين قسوة ووحشية في التاريخ بأن ما فعلوه يبرره الهدف المنشود تبريرًا كاملًا. لا أقول إن من الواجب إدانة مثال الكمال الذاتي -للأفراد أو الأمم أو الكنائس أو الطبقات- بحد ذاته، أو إن اللغة التي استعملت في الدفاع عنه كانت في الحالات كلها نتيجة تشوش أو خلط أو تحايل في استخدام الكلمات، أو ضلال أخلاقي أو فكري. وفي الحقيقة حاولت إظهار أن فكرة الحرية بمعناها «الإيجابي» تكمن في صميم المطالبة بالتوجيه الذاتي الوطني أو الاجتماعي التي أحيت أكثر الحركات العامة قوة ونزاهة أخلاقية في زماننا، وأن عدم الاعتراف بذلك يعد سوء فهم لأكثر الحقائق والأفكار أهمية وحيوية في عصرنا. لكن يبدو لي أيضًا أن الاعتقاد بإمكانية وجود صيغة مفردة من حيث المبدأ، يمكن بها تحقيق جميع الغايات المتنوعة للبشر بصورة متناغمة هو اعتقاد باطل لا لبس في بطلانه. فإذا كانت غايات البشر متعددة، كما أعتقد، ولا تعد كلها من حيث المبدأ منسجمة ومتناغمة، فإن من المستحيل إلغاء احتمال الصراع -المأساوي- بينها في الحياة الإنسانية، الشخصية أو الاجتماعية. ومن ثم فإن ضرورة الاختيار بين المزاعم والمطالب المطلقة سمة محتومة لا مفر منها في الوضع الإنساني. وهذا ما يعطي قيمته للحرية كما فهمها أكتون -غاية في حد ذاتها، وليست حاجة مؤقتة تنبثق من أفكارنا المختلطة وحياتنا اللاعقلانية والفوضوية، المعضلة المأزقية التي يمكن لعلاج سحري أن يحلها يومًا ما.

لا أرغب في القول إن الحرية الفردية، حتى في أكثر المجتمعات ليبرالية، هي المعيار الوحيد، أو حتى المهيمن، للفعل الاجتماعي. نحن نجبر أطفالنا على التعليم، ونمنع الإعدامات في الساحات العامة. ونبرر مثل هذه القيود المكبلة للحرية على أساس أن الجهل، أو التنشئة البربرية، أو المتعة والإثارة من المشاهد الوحشية أسوأ بالنسبة لنا من الإجراءات الكابحة المطلوبة لقمعها. يعتمد هذا الحكم بدوره على كيفية تحديدنا للخير والشر، أي على قيمنا الأخلاقية والدينية والفكرية والاقتصادية والجمالية؛ التي تعد بدورها، مرتبطة

بإدراكنا للإنسان والمطالب الأساسية لطبيعته. بكلمات أخرى، يعتمد الحل الذي نتبعه لمثل هذه المشكلات على رؤيتنا، التي نستهدي بها عن وعي أو دون وعي، حول ما يشكل الحياة الإنسانية المكتملة، مقابل الطبائع «المتشنجة والمتقزمة»، و«المحاصرة وضيقة الأفق»[1] التي أشار إليها ميل. والاحتجاج على القوانين الناظمة للرقابة أو الأخلاق الشخصية بوصفها انتهاكات وتعديات لا تحتمل على الحرية الشخصية، يفترض مسبقًا اعتقادًا بأن الأنشطة التي تمنعها القوانين تعد احتياجات أساسية للبشر كبشر، في أي (وكل) مجتمع صالح. بينما يعني الدفاع عن مثل هذه القوانين الاعتقاد بأن هذه الاحتياجات ليست أساسية، أو يتعذر تلبيتها دون التضحية بقيم أخرى أكثر سموًا وأهمية -تلبي احتياجات أعمق- من الحرية الفردية، كما تقررت بواسطة معيار ليس ذاتيًا فحسب، معيار تتعلل به المطالبة بمكانة موضوعية -تجريبية أو بدهية.

يجب أن يقاس مدى حرية شخص أو شعب في اختيار العيش كما يرغب إزاء مطالب كثير من القيم الأخرى، التي تعد المساواة، أو العدالة، أو السعادة، أو الأمن، أو النظام العام أكثر نماذجها وضوحًا. ولهذا السبب، لا يمكن أن تبقى غير محددة. يصيب ريتشارد هنري تاوني حين يذكرنا بضرورة كبح حرية الأقوياء، المادية/ الجسدية أو الاقتصادية. يجب احترام هذه الحكمة، لا لأنها نتيجة قاعدة بديهية، حيث إن احترام الحرية من شخص يستدعي منطقيًا احترامها من آخرين مثله؛ بل لأن احترام مبادئ العدل، أو احتقار الظلم الفاضح في المعاملة، من القيم الأساسية في الإنسان كالرغبة في الحرية تمامًا. ولأن تعذر امتلاك كل شيء حقيقة لازمة لا عارضة. أما حجة بيرك على الحاجة المستمرة إلى التعويض والمصالحة والتوازن؛ وبينة ميل على «التجارب [الجديدة] في العيش»[2] مع الاحتمال الأبدي في الخطأ -معرفة أن من المستحيل في الممارسة العملية ومن حيث المبدأ التوصل إلى إجابات شافية ويقينية، حتى في العالم المثالي للبشر الأخيار والعقلانيين والأفكار الواضحة كلية- فربما

(1) Loc. cit. (في الحاشية ٤، صفحة ٢٣٧ أعلاه).

(2) Loc. cit. (في الحاشية ٢، صفحة ٢٩٧ أدناه).

تثيران غضب أولئك الذين يسعون وراء ضمان أبدي للحلول النهائية والأنظمة المفردة والشمولية. ومع ذلك، تعد هذه نتيجة لا يمكن تجاهلها من أولئك الذين تعلموا، مع كانط، حقيقة أن «من المحال أن نحصل على ما هو مستقيم من خشب الإنسانية المعوّج»[1].

ليس ثمة حاجة إلى توكيد حقيقة أن الواحدية (أو الإيمان بمعيار وحيد) أثبتت دومًا أنها مصدر عميق للرضا والإشباع للفكر والعواطف على السواء. لكن بغض النظر هل استُمد معيار الحكم (=الرأي) من رؤية لنوع من الكمال في المستقبل، كما في أذهان مفكري التنوير في القرن الثامن عشر وخلفائهم التكنوقراط في أيامنا هذه، أو هو متجذر في الماضي -«الأرض والموتى»- كما أكد دعاة التاريخانية الألمان أو أنصار الحكم الديني الفرنسيون، أو المحافظون الجدد في البلدان الناطقة بالإنكليزية، فلابد أن يواجه، إذا لم يتمتع بما يكفي من المرونة، تطورًا بشريًا غير متوقع وغير قابل للتوقع، لن ينسجم معه؛ وسوف يستخدم من ثم لتبرير الأعمال البربرية بالبداهة لبروكرستيس -تشريح المجتمعات البشرية الفعلية وتقطيع أوصالها لتلائم نمطًا ثابتًا فرضه فهمنا اللامعصوم لماض متخيل في معظمه أو مستقبل متخيل في كليته. إن الحفاظ على تصنيفاتنا أو مثلنا العليا المطلقة على حساب الحياة الإنسانية ينتهك أيضًا مبادئ العلم والتاريخ؛ وهو موقف يوجد على قدم المساواة على اليسار واليمين معًا في أيامنا هذه، ولا يمكن مصالحته مع المبادئ المقبولة من أولئك الذين يحترمون الحقائق.

تبدو لي التعددية، مع قدر من الحرية «السلبية» التي تستلزمها- مثلًا أعلى أكثر صدقًا وبشرية من أهداف أولئك الذين يبحثون في البنى المنضبطة والاستبدادية الكبرى عن مثال قوة التحكم الذاتي «الإيجابية» من قبل طبقات أو شعوب أو حتى البشر كلهم. هي أكثر صدقًا، لأنها تدرك على الأقل حقيقة أن الأهداف البشرية عديدة، وليست كلها قابلة للقياس بمعيار مشترك، بل في

---

(1) Loc. cit. (في الحاشية ١، صفحة ١٤٢ أعلاه).

حالة من التنافس الأبدي فيما بينها. وافتراض إمكانية ترتيب القيم كلها على مقياس متدرج واحد، بحيث يصبح تحديد الأعلى والأهم مجرد مسألة فحص واستقصاء، يدحض معرفتنا بأن البشر كائنات حرة، ويمثل القرار الأخلاقي بوصفه عملية يمكن من حيث المبدأ للمسطرة الحاسبة أن تؤديها. والقول إن الواجب، ضمن توليفة نهائية تجمع الأضداد وتصالحها لكنها قابلة للتحقق، هو المصلحة، أو إن الحرية الفردية هي الديمقراطية الصرفة أو الدولة المستبدة، يعني تغطية خداع الذات أو النفاق المتعمد بدثار ميتافيزيقي. وهي أكثر بشرية لأنها لا تحرم البشر (كما يفعل بناة النظم)، باسم مثال أعلى بعيد أو متنافر، من معظم ما وجدوا أنه ضروري ولا غنى عنه لحياتهم بوصفهم بشرًا يتعذر توقع تحولهم الذاتي[1]. في النهاية، يختار البشر من بين قيم نهائية؛ لأن حياتهم وفكرهم يتقرران عبر تصنيفات ومفاهيم أخلاقية جوهرية هي، على امتدادات واسعة في الزمان والمكان على أي حال، جزء من كينونتهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم؛ جزء مما يجعلهم بشرًا.

ربما يكون مثال حرية اختيار الغايات دون ادعاء الشرعية والصدقية الأبدية لها، وتعددية القيم المتصلة بها، مجرد ثمرة متأخرة لحضارتنا الرأسمالية المتقهقرة: مثال لم تدركه العصور السالفة والمجتمعات البدائية، وتنظر إليه الأجيال اللاحقة بفضول، بل بتعاطف، لكن بقدر قليل من الفهم. قد تكون الحال كذلك؛ لكن لا تتبعها أي نتائج متشككة كما يبدو لي. المبادئ ليست أقل قداسة لأن من المتعذر ضمان مدة صلاحيتها. وفي الحقيقة، فإن الرغبة ذاتها في ضمان أن تكون قيمنا أبدية وآمنة في ملاذ موضوعي، هي توق ليقينيات الطفولة

(١) يبدو لي أن بنتام أجاد الحديث عن هذه النقطة أيضًا إذ قال: «وحدها المصالح الفردية هي المصالح الحقيقية... هل يعقل أن ثمة بشرًا سخفاء لدرجة أنهم... يفضلون الإنسان الذي لم يوجد بعد على الإنسان الموجود؛ يعذبون الأحياء بذريعة إسعاد من لم يولد بعد، وقد لا يولد أبدًا؟

Op. cit. (في الحاشية ٣، صفحة ٢٤٨ أعلاه.), p. 321.

هذه واحدة من حالات قليلة يتفق فيها بيرك مع بنتام، لأن هذا المقطع المقتبس في صلب المنظور التجريبي في السياسة، مقارنة بالمنظور الميتافيزيقي.

أو القيم المطلقة لماضينا البدائي. قال أحد الكتاب الذين يثيرون الإعجاب في عصرنا: «إن إدراك المشروعية النسبية لقناعات المرء والدفاع عنها على الرغم من ذلك بعناد وثبات هما ما يميز المتحضر عن البربري»[1]. والمطالبة بأكثر من ذلك حاجة ميتافيزيقية عميقة ويستحيل تلبيتها ربما؛ لكن السماح لمثل هذه الحاجة بتقرير الممارسة العملية عرض من أعراض حالة عدم النضج الأخلاقي والسياسي المماثلة في العمق لكن الأشد خطرًا.

(1) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (London, 1943), p. 243.

جون ستيوارت ميل وغايات الحياة

«.. من المهم، للإنسان والمجتمع.. منح الطبيعة البشرية حرية كاملة لتوسع ذاتها في اتجاهات متعارضة ولا حصر لها».

ج. س. ميل، «سيرة ذاتية»(١)

في عالم ما انتهك فيه أحد حقوق الإنسان، ولا اضطهد أحد غيره بسبب ما يؤمن به أو ما يكون عليه، لن تحتاج قضية التسامح إلى دفاع. لكن هذا ليس عالمنا. فنحن أبعد بمراحل عن هذا الوضع المرغوب مقارنة ببعض أسلافنا الأكثر تحضرًا، كما إننا في هذا السياق على قدر كبير من التوافق والتطابق لسوء الحظ مع النمط الشائع للتجربة البشرية. لقد ظلت الحقب والمجتمعات التي حظيت فيها الحريات المدنية بالاحترام، وشهدت تسامحًا تجاه تنوع الرأي والمعتقد، قليلة جدًا ومتباعدة جدًا –واحات مبعثرة في صحراء التجانس

(١) جون ستيوارت ميل: الأعمال الكاملة، الفصل السابع، ص: ٢٥٩.

Collected Works of John Stuart Mill, Chapter 7: vol. 1, p. 259, ed. J. M. Robson and others (Toronto/London, 1963-91).

كل الإشارات اللاحقة لأعمال ميل يتبعها رقم المجلد ورقم الصفحة في هذه الطبعة (مثل– CW i 259)، باستثناء الإشارات إلى كتابه عن الحرية، حيث يتبع كل منها رقم الفصل والصفحة في المجلد رقم ١٨ من هذه الطبعة (مثل– L4L281. 2). المحرر.

القسري، والتعصب، والقمع. ومن بين المبشرين العظماء في العهد الفيكتوري، تبين أن كارلايل وماركس ينتميان إلى مجموعة أفضل من الأنبياء مقارنة بمكولي وويغز، لكن ليست بالضرورة أكثر ودًا وصداقة للجنس البشري؛ إذ شكك هؤلاء، على أقل تقدير، بالمبادئ التي يرتكز عليها التسامح. أما البطل الأعظم، الذي صاغ هذه المبادئ بأوضح الأساليب ومن ثم أسس الليبرالية الحديثة، فكان -كما يعرف الكل- مؤلف مقالة «عن الحرية»، جون ستيوارت ميل. نشر هذا الكتاب -هذا «الكتاب الصغير العظيم» كما أصاب ريتشارد وين ليفينغستون في تسميته[1]- قبل مئة عام[2].

احتل الموضوع آنذاك واجهة النقاش. فقد شهدت سنة ١٨٥٩ وفاة اثنين من أشهر المدافعين عن الحرية الفردية في أوروبا، مكولي وتوكفيل. كما احتفلت بمرور مئة عام على ولادة فريدريك شيللر، الذي اشتهر بأنه شاعر الشخصية الحرة والمبدعة التي تواجه الصعاب وتتحداها. رأى بعضهم الفرد بوصفه ضحية للقوى الجديدة والمنتصرة للقومية والتصنيع التي تعلي من شأن قوة ومجد الجماهير المنضبطة التي كانت تحول العالم وتغيره في باحات المصانع أو ساحات المعارك أو الجمعيات السياسية، ووجده غيرهم أنه يرتقي سلم مجده معها. أما معضلة الفرد المأزقية إزاء الدولة أو الأمة أو التنظيم الصناعي أو الجماعة الاجتماعية أو السياسية فقد أخذت تتحول إلى مشكلة حادة ومزمنة على الصعيدين الشخصي والعام. في السنة ذاتها ظهر كتاب داروين «أصل الأنواع»، الذي يُعد على الأرجح أكثر الكتب العلمية تأثيرًا ونفوذًا في القرن، حيث دمر التراكم القديم للعقائد الدوغمائية والأحكام المسبقة، واستخدم، في تطبيقه الخاطئ على علم النفس والأخلاق والسياسة، لتبرير الاستعمار العنيف والتنافس السافر. في الوقت ذاته تقريبًا، ظهرت مقالة كتبها اقتصادي مجهول تفسر عقيدة مارست تأثيرًا حاسمًا في حياة البشر. المؤلف هو كارل ماركس،

(1) Sir Richard Livingstone, *Tolerance in Theory and in Practice*, First Robert Waley Cohen Memorial Lecture [1954] London, 1954), p- 8.

(٢) كتبت عام ١٩٥٩.

والكتاب هو «إسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، ضمت مقدمته أوضح بيان للتفسير المادي للتاريخ -وأصبح جوهر ذلك كله يعرف اليوم بالماركسية. لكن التأثير الذي مارسته مقالة ميل البحثية كان مباشرًا وفوريًا، ولم يكن أقل ديمومة. فقد نسخت الصيغ السابقة للحجة على الفردانية والتسامح، من ميلتون إلى لوك إلى مونتيسكيو وفولتير، وعلى الرغم من أسسها السيكولوجية العتيقة وافتقارها إلى البرهان المنطقي المقنع، إلا أنها تبقى البيان الكلاسيكي المؤكد على الحجة لمصلحة الحرية الفردية. يقال لنا أحيانًا إن سلوك الإنسان أصدق تعبيرًا عن معتقداته من كلماته. ولا تناقض حالة ميل هذا المبدأ. إذ تجسد حياته معتقداته. حيث تفرد بولائه العنيد لقضية التسامح والعقل حتى بين المخلصين الذين كرسوا حياتهم للقضية في القرن التاسع عشر.

- ١ -

يعرف الجميع قصة جون ستيوارت ميل وتعليمه الاستثنائي. فقد كان أبوه، جيمس ميل، آخر العقلانيين من القرن الثامن عشر، وبقي محصنًا تمامًا ضد تأثير التيارات الرومانتيكية الجديدة التي برزت في الزمن الذي عاش فيه. وعلى شاكلة معلمه بنثام والفلاسفة الماديين الفرنسيين، رأى الإنسان كائنًا طبيعيًا واعتقد أن الدراسة المنهجية للنوع البشري -التي تجري وفقًا لأسس مشابهة لقواعد علم الحيوان أو النبات أو الفيزياء- يمكن، ويجب، أن ترسخ على ركائز تجريبية صلبة. آمن بأنه فهم مبادئ علم الإنسان الجديد، واقتنع اقتناعًا راسخًا بأن أي إنسان تعلم في نوره، ونشأ بوصفه كائنًا عقلانيًا على أيدي غيره من الكائنات العقلانية، سوف يحفظ نفسه من الجهل والضعف، أكبر مصدرين لغياب العقل عن الفكر والفعل، الذي يُعد وحده مسؤولًا عن بؤس البشرية ورذائلها. ربى جيمس ابنه، جون ستيوارت، في عزلة عن الأطفال الآخرين -الأقل عقلانية في التربية؛ وكان أشقاؤه وشقيقاته أصحابه الوحيدين فعليًا. عرف الصبي اليونانية ولما يبلغ الخامسة من العمر، والجبر واللاتينية في التاسعة. وتغذى على نظام فكري مصمم ومصفى بعناية، أعده والده، ودعمته العلوم الطبيعية والآداب الكلاسيكية. لا يوجد في النظام دين، ولا ميتافيزيقيا، وثمة قليل من الشعر- لم

يسمح للدين ولا للميتافيزيقيا، ولا شيء مما وصمه بنثام بعار الركام البشري من الحمق والخطأ، بالوصول إليه. وكانت الموسيقى الفن الوحيد الذي يمكنه الانشغال فيه بكل حرية، ربما لأن من الصعب كما افترض أن تسيء تفسير العالم الحقيقي. حققت التجربة، بمعنى من المعاني، نجاحًا ساحقًا وصادمًا. فقد امتلك جون ميل حين بلغ الثانية عشرة ثقافة وعلم رجل متبحر في الثلاثين. يقول عن نفسه بأسلوبه الأدبي المتميز بالرصانة والوضوح والصدق، إن عواطفه عانت تبريح الحرمان، بينما أفرط عقله في النمو والتطور. ولم يشك والده قط بقيمة تجربته الاختبارية. لقد نجح في إنتاج كائن عقلاني كامل يتمتع بمعرفة ممتازة. وثبت تمامًا صدق آراء بنثام حول التعليم.

لن تدهش النتائج أحدًا في عصرنا الأقل سذاجة من الناحية السيكولوجية. في مطلع شبابه مر جون ميل بأول أزمة معذبة. شعر بفقدان الهدف، وشلل في الإرادة، ويأس رهيب. ووفقًا لعادته الراسخة المتجذرة التي تدرب عليها جيدًا، حيث يختزل السخط العاطفي/ الوجداني إلى مشكلة مصوغة بوضوح، طرح على نفسه سؤالًا بسيطًا: لنفترض أن مثال بنثام النبيل عن السعادة الشمولية الذي تعلم الإيمان به، بل آمن به إلى أقصى قدرة لديه، قد تحقق، فهل يلبي ذلك في الحقيقة رغباته كلها؟ اعترف لنفسه، في حالة من الرعب والذعر، بأنه لن يلبيها. فما هي إذن الغاية الحقيقية للحياة؟ لم ير غرضًا من الوجود: كل شيء في عالمه أصبح الآن مقفرًا وكالحًا وكئيبًا. حاول تحليل وضعه. هل هو محروم ربما من الشعور كلية – هل هو مسخ ضمر لديه جزء كبير من الطبيعة البشرية العادية؟ أحس بعدم وجود بواعث لديه للاستمرار في الحياة، ورغب في الموت.

في أحد الأيام، كان يقرأ قصة شجية في ذكرى الكاتب الفرنسي الذي أصبح منسيًا الآن، مارمونتيل، فانهمرت دموعه فجأة. أقنعته الحادثة بأنه قادر على الإحساس والتعاطف، وبدأ يستعيد عافيته. اتخذت العملية شكل تمرد، تردد بطيء خفي، لكنه عميق لا يقاوم، ضد النظرة إلى الحياة التي غرسها أبوه وبنثام وأتباعه. قرأ شعر وردزورث، وتلا قصائد كولريدج والتقى به؛ وتغير رأيه

بطبيعة الإنسان، وتاريخه، ومصيره. لم يكن جون ميل متمردًا بالطبيعة المزاجية. أحب والده وأعجب به كثيرًا، واقتنع بصدقية ركائزه الفلسفية الرئيسة وصحتها. وقف مع بنثام ضد الدوغمائية، والفلسفة المتعالية، والظلامية، وكل ما يقاوم العقل والتحليل والعلم التجريبي. تشبث بهذه المعتقدات بشدة طول حياته. ومع ذلك، تغير مفهومه عن الإنسان، ومعظم الأشياء الأخرى، تغيرًا عميقًا. ما عاد مهرطقًا منشقًا بطريقة سافرة عن الحركة النفعية الأصلية، بل غدا مثل تلميذ مريد غادر جماعته بهدوء، محتفظًا بما اعتقده صحيحًا أو ثمينًا، لكن غير ملتزم بأي من قواعد الحركة ومبادئها. استمر في الإقرار بأن السعادة هي الغاية الوحيدة للوجود البشري، لكن مفهومه عما يسهم فيها تغير وتحول إلى شكل مختلف جدًا عن شكل معلميه، لأن ما أصبح يثمنه عاليًا لم يعد العقلانية ولا القناعة، بل تنوع الحياة وتعدد جوانبها واتساع ملامحها -القفزة غير المحسوبة للنبوغ الفردي، التلقائية والفرادة المميزتان للإنسان والجماعة والحضارة. أما ما كرهه وخاف منه فهو ضيق الأفق، والتجانس الإجباري، والتأثير المعيق للاضطهاد، وسحق الأفراد تحت ثقل السلطة المستبدة أو الرأي العام؛ عقد العزم على معارضة عبادة النظام أو الترتيب، أو حتى السلام، إن تحقق أي منها على حساب إلغاء تنوع الكائنات البشرية غير المروضة ودمج ألوانها، مع التوكيد على أهمية العواطف الحماسية الملتهبة والخيالات الجامحة المنفلتة. ربما كان ذلك طبيعيًا بما يكفي للتعويض عن مرحلتي الطفولة والمراهقة، بكل ما خضع فيهما من ترويض وكبح عاطفي وتطويق وجداني.

بحلول الوقت الذي بلغ فيه السابعة عشرة اكتمل تشكله الفكري والعقلي. كانت معدات جون ميل الفكرية فريدة على الأرجح في هذا العمر، أو في أي عمر آخر. كان واضح الذهن، صريحًا وفصيحًا وجديًا، من دون أي أثر لوجل أو تفاخر أو هزل. في أثناء السنوات العشر اللاحقة، كتب مقالات ودراسات، وهو يحمل على كتفيه عبء الوريث الرسمي المفترض للحركة النفعية كلها؛ ومع أن مقالاته جعلت اسمه مدويًا وشهيرًا، وأصبح خبيرًا في الشؤون العامة يحظى بالتوقير والتبجيل، ومصدرًا لفخر معلميه وحلفائه، إلا أنه اختلف

عنهم في السمة المميزة لكتاباته. امتدح ما امتدحه أبوه —العقلانية، والمنهج التجريبي، والديمقراطية، والمساواة، وهاجم ما هاجمه النفعيون – الدين، والإيمان بالحقائق الحدسية غير القابلة للإثبات ونتائجها الدوغمائية، التي أدت برأيه ورأيهم إلى التخلي عن العقل، والمجتمعات التراتبية، والمصالح الشخصية الضيقة، والأحكام المتحيزة المسبقة، والظلم، والاستبداد، والبؤس. لكن تغيرت بؤرة التركيز. لم يكن جيمس ميل أو بنثام راغبًا بشيء فعليًا سوى المتعة، مهما كانت الوسيلة المستخدمة للحصول عليها. فإذا عرض أحد دواء يمكن أن يثبت علميًا بأن من يتناوله يعيش في حالة دائمة من الرضا والاطمئنان، فإن فرضياته تحتم قبول هذا الترياق لكل ما هو شر باعتقاده. وبشرط أن يتمتع العدد الأكبر من البشر بالسعادة الدائمة، أو حتى التحرر من الألم، يجب ألا تهمنا الوسيلة. آمن بنثام وميل بالتعليم والتشريع بوصفهما سبيلين للسعادة. لكن إذا اكتشف سبيل أقصر، على شكل أقراص يتناولها البشر، أو أساليب تقنية لمقترح لاشعوري، أو غيرها من وسائل تكييفهم التي حقق فيها القرن العشرون خطوات متقدمة، كان من الواجب على كل منهما، بسبب ما يتصف به من ثبات عنيد على المبدأ والتساوق، قبوله باعتباره بديلًا أفضل، لأنه أكثر فعالية أو ربما أقل تكلفة، من الوسائل التي كان يروج لها وينادي بها. لكن جون ستيوارت ميل، كما أوضح دون لبس في حياته وكتاباته، كان سيرفض رفضًا قاطعًا مثل هذا الحل. ويدينه بوصفه يحط من مرتبة طبيعة البشر. إذ لا يختلف الإنسان عن الحيوان برأيه في كونه عاقلًا، ولا مخترعًا للأدوات والأساليب، بل باعتباره قادرًا على الاختيار، كائنًا يختار بنفسه ولا يختار غيره له؛ فارسًا وليس فرسًا؛ ساعيًا وراء الغايات، لا مجرد الوسائل، غايات يسعى إليها، بعدما صاغ بأسلوبه كل واحدة منها: مع اللازمة المنطقية التي تؤكد أن حياة البشر تزداد غنى كلما زاد تنوع هذه الأساليب؛ وكلما اتسع مجال التفاعل بين الأفراد، تعاظمت فرصة ظهور الجديد واللامتوقع، وتعددت احتمالات تعديل الشخصية وتوجيهها نحو وجهة جديدة وغير مكتشفة، وتكاثرت السبل التي تفتح أمام الإنسان، وامتد نطاق حرية الفعل والفكر.

في التحليل الأخير، وعلى الرغم من جميع المظاهر التي تشير إلى العكس، فإن هذا ما يهتم به ميل قبل كل شيء كما يبدو لي. فهو ملتزم رسميًا بالمسعى الحصري إلى السعادة. ويؤمن إيمانًا عميقًا بالعدالة، لكن صوته يصبح أصيلًا ونابعًا من ذاته حين يصف أمجاد الحرية الفردية، أو يدين كل ما يسعى إلى تقليصها أو كبحها. لقد وضع بنثام أيضًا، خلافًا لأسلافه الفرنسيين الذين وثقوا بالخبراء الأخلاقيين والعلميين، القاعدة المؤسسة لمقولة كل إنسان هو أفضل من يحكم على سعادته. ومع ذلك كله، سيبقى مبدؤه صحيحًا برأي بنثام حتى بعد أن يبتلع كل إنسان قرص السعادة أو يرتقي المجتمع أو يختزل إلى حالة من السعادة الدائمة والموحدة. الفردانية من المعطيات السيكولوجية برأي بنثام؛ وبرأي ميل من المثل العليا. يعجب ميل بالمفكرين المنشقين والمستقلين والمتنسكين، الذين يتحدون المؤسسة القائمة. في مقالة نشرت حين كان في الثامنة عشرة (طالب فيها بالتسامح مع ريتشارد كارلايل، الملحد الذي نسي كلية الآن)، يعزف على وتر سوف تتكرر نغمته في كتاباته طوال بقية حياته: «المسيحيون، الذين هلك مصلحوهم في الزنازين أو أحرقوا على الأوتاد بتهمة الهرطقة والزندقة والكفر؛ المسيحيون، الذين يحيا دينهم على هواء الإحسان والحرية والرحمة؛ بعدما امتلكوا السلطة التي كانوا ضحية لها مدة طويلة، فإن من أشنع الفظائع أن يستخدموها بالطريقة ذاتها.. [في] تبرير الاضطهاد»[1]؟

---

(١) يرد هذا المقطع في مراجعة كتيبين عن محاكمة كارلايل كتبهما ميل وظهرتا في حولية:
Westminster Review 2 (July-October 1824) No 3 (July), 1-27, at 26.
ولأن أليكساندر بين- (انظر *John Stuart Mill: A Criticism* (London, 1882), p. 33.)- أرجع هذا المقال بثقة إلى ميل، مع أنه لا يظهر في القائمة التي وضعها ميل نفسه لأعماله، اعتبرها بيرلن أيضا من أعمال ميل. أعيد طبع المراجعة في كتاب
Prefaces to Liberty: Selected Writings of John Stuart Mill, ed. Bernard Wishy (Boston, 1959; repr. Lanham, Md, etc., 1983).
حيث يرد المقطع المقتبس أعلاه في الصفحة ٩٩. تشير رسالة من جوزف باركر إلى جون براوننغ، رئيس تحرير الحولية المساعد، بتاريخ ١ آذار/ مارس ١٨٢٤، وموجودة حاليا في مكتبة هنتنغتون *(HM 30805, The Huntington Library, San Marino, CA).*
إلى أن كاتب المقال هو ربما وليام جونسون فوكس (١٧٦٨-١٨٦٤). لكن حتى لو لم تكن هذه كلمات وتعابير ميل نفسه، فالمشاعر والمواقف التي تعبر عنها بالتأكيد «ميلية». المحرر.

بقي مدافعًا صلبًا عن المهرطقين، والمرتدين، والكفار، والحرية والرحمة، طوال ما بقي من حياته.

كانت أفعاله منسجمة مع أقواله التي جهر بها. ونادرًا ما اتصلت السياسات التي ارتبطت باسمه، بوصفه صحافيًا ومصلحًا وسياسيًا، بالمشروعات النفعية النمطية التي نادى بها بنثام وتحققت بنجاح على أيدي كثير من أتباعه: خطط صناعية ومالية وتعليمية عظيمة، أو إصلاح وضع الصحة العمومية، أو تنظيم العمل أو الراحة. كانت القضايا التي كرس ميل لها جهده، في آرائه المنشورة أو أفعاله الواقعية، تتعلق بشيء مختلف: توسيع مجال الحرية الفردية، ولاسيما حرية الكلام: حصرًا تقريبًا. حين أعلن ميل أن الحرب أفضل من القمع والاضطهاد، أو أن الثورة التي تقتل جميع البشر الذين يقل دخلهم عن ٥٠٠ جنيه في السنة تحسن الأوضاع إلى حد بعيد، أو أن إمبراطور فرنسا نابليون الثالث هو أكثر الناس خسة وانحطاطًا على وجه الأرض؛ وحين عبر عن سروره بسقوط بالمرستون بسبب مشروع القانون الذي سعى إلى جعل التآمر على الحكام المستبدين الأجانب جنحة جنائية في إنكلترا؛ أو حين أدان الولايات الجنوبية في الحرب الأهلية الأمريكية، أو حين أثار الغضب الشعبي عليه بدفاعه في مجلس العموم عن القتلة من الحركة الفينية (ومن ثم إنقاذ حياتهم ربما)، أو عن حقوق المرأة، أو العمال، أو شعوب المستعمرات، ومن ثم جعل نفسه أشهر المدافعين المتحمسين في إنكلترا عن المذلين والمهانين والمضطهدين، يصعب الافتراض بأن المنفعة (التي تحسب التكلفة)، لا الحرية والعدالة (مهما كانت التكلفة)، هي التي تحتل الأولوية في ذهنه. استطاعت مقالاته ودعمه السياسي إنقاذ دورهام وتقريره، حين تعرض الاثنان لخطر الهزيمة من توليفة من الخصوم تجمع اليمين واليسار معًا، ومن ثم فعل الكثير لضمان الحكم الذاتي في الكومنولث البريطاني. وساعد في تشويه سمعة الحاكم آير، الذي ارتكب الفظائع في جمايكا. وأنقذ الحق في التجمع العام وحرية الكلام في حديقة هايدبارك، ضد الحكومة التي رغبت في إلغائه. كتب، وتحدث، دفاعًا عن التمثيل النسبي لأنه برأيه يتيح للأقليات (التي ليست بالضرورة متمسكة

بالفضيلة أو العقلانية) جعل أصواتها مسموعة. وحين فاجأ الراديكاليين وعارض حل شركة الهند الشرقية التي عمل فيها بإخلاص وتفان، مثل أبيه، لأنه خشي من تأثير الحكومة المعيق للتقدم أكثر من الحكم الأبوي وغير الإنساني لمسؤولي الشركة. من ناحية أخرى، لم يعارض تدخل الدولة بحد ذاته؛ بل رحب به في التعليم أو تشريع قوانين العمل لأنه اعتقد بأن الضعفاء سيتعرضون من دونه للاستعباد والقهر؛ ولأنه سيزيد سلسلة الخيارات المتاحة للأغلبية العظمى من البشر، حتى إذا كبح وقيد بعضهم. لم يكن القاسم المشترك بين جميع هذه القضايا متمثلًا في الصلة المباشرة التي قد تربطها بمبدأ «السعادة العظمى»[1]، بل حقيقة أنها تهاجم قضية حقوق الإنسان -أي الحرية والتسامح.

لا أقصد طبعًا اقتراح عدم وجود مثل هذه الصلة في ذهن ميل. فهو كثيرًا ما يدافع على ما يبدو عن الحرية على أساس أن من المستحيل اكتشاف الحقيقة من دونها -لا يمكننا إجراء هذه التجارب لا في الفكر ولا في «الواقع الحي»[2]، وهذا لوحده يكشف لنا عن طرق جديدة لم تخطر ببال أحد لمضاعفة المتعة وتخفيف الألم إلى أقصى حد- المصدر النهائي الوحيد للقيمة. إذًا، الحرية ثمينة بوصفها وسيلة لا غاية. لكن حين نسأل ماذا يعني بالمتعة أو السعادة، نجد الإجابة أبعد ما تكون عن الوضوح. ومهما كانت السعادة، فهي وفقًا لميل

---

(١) «إن السعادة الأكبر لأكبر عدد معيار الحق والباطل». انظر
Preface to Bentham's *A Fragment of Government* (1776): p. 393 in *A Comment on the Commentaries* and *A Fragment of Government*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London, 1977).

قارن أيضاً مع «السعادة الأكبر لأكبر عدد أساس الأخلاق والتشريع» في كتاب بنثام
Bentham's commonplace book (1781-5): see vol. 10, p. 142, in op. cit., p. 194.
تخلى بنثام لاحقاً عن الإشارة «لأكبر عدد». في كل الأحوال، يبقى تاريخ هذه الفكرة قبل بنثهام، وفي تعامله معها، معقدا، وقد أوجز روبرت شاكلتون هذا التاريخ بوضوح في كتابه
Robert Shackleton, 'The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 90 (1972), 1461-82. Ed.

(2) L 4/281; cf. L 3/261.

حيث يتحدث ميل عن «تجارب في الحياة».

تختلف عن مدلولها عند بنثام: لأن مفهومه عن الطبيعة البشرية ضيق وناقص إلى أبعد حد؛ ولا يملك فهمًا إبداعيًا للتاريخ أو المجتمع أو سيكولوجية الفرد؛ ولا يعرف ما الذي يجمع أو يجب أن يجمع المجتمع معًا -المثل العليا، أم الولاءات، أم الشخصية الوطنية؛ ليس لديه إدراك عن الشرف، أو الكرامة، أو التثقيف الذاتي، أو حب الجمال، أو النظام، أو السلطة، أو الفعل؛ لا يفهم إلا جوانب «البيزنس» من الحياة[1]. هل تعد هذه الأهداف، التي أصاب ميل في اعتبارها مركزية، وسائل وسبل متعددة للوصول إلى هدف شمولي وحيد: السعادة؟ أم هي أنواع منه؟ لم يقدم ميل قط إجابة واضحة. يقول إن السعادة -أو المنفعة- لا تفيد في استخدامها معيارًا للسلوك، مدمرًا بضربة واحدة الدعوى المتفاخرة، وفي الحقيقة المبدأ المركزي لنظام بنثام. يقول في مقالته عن بنثام (لم تنشر إلا بعد وفاة والده): «نعتقد أن المنفعة، أو السعادة، بالغة التعقيد أو غاية غير محددة إلى درجة منعنا من السعي إليها باستثناء استخدام واسطة من غايات ثانوية متنوعة، تتعلق مهما كانت، وكثيرًا ما تكون، بالاتفاق بين أشخاص يختلفون في معيارهم النهائي»[2]. تبدو بسيطة ومحددة عند بنثام، لكن ميل يرفض صيغته لأنها تستند إلى نظرة خاطئة إلى الطبيعة البشرية. وهي «معقدة» و«غير محددة» عند ميل لأنه يضم إليها غايات متنوعة عديدة (وربما ليست منسجمة دائمًا) يسعى إليها البشر من أجلها بذاتها في الحقيقة، وبنثام إما تجاهلها أو صنفها خطأ تحت عنوان المتعة: حب، كراهية، رغبة بالعدالة، بالفعل، بالحرية، بالسلطة، بالجمال، بالمعرفة، بالتضحية. في كتابات جون ستيوارت ميل، تعني «السعادة» شيئًا يشبه كثيرًا «تحقق الرغبات»، مهما كانت. وهذا يوسع المعنى إلى نقطة الفراغ. بقي الجسد؛ لكن الروح -رأي بنثام القديم العنيد القائل إن السعادة إذا لم تكن معيارًا واضحًا ومتعينًا للفعل، فهي ليست شيئًا على الإطلاق، ولا قيمة لها مثل اللغو الساذج الحدسي «المتعالي» التي تريد الحلول محله- روح النفعية الحقيقة، فارقت. «حين يتعارض اثنان أو أكثر

---

(1) Bentham: CW x 99-100.

(2) Ibid., II.

من المبادئ الثانوية.. يصبح من الضروري الاستنجاد مباشرة بمبدأ أولي»[1]، كما أضاف فعلًا. هذا المبدأ هو المنفعة؛ لكنه لم يقدم أي إشارة حول كيفية تطبيق هذه الفكرة، التي أفرغت من محتواها القديم المادي لكن القابل للفهم.

هذه النزعة لدى ميل إلى الهرب نحو ما دعاه بنثام «العموميات الغامضة»[2]، هي التي تدفع إلى السؤال عن المقياس الحقيقي للقيم كما يظهر في كتاباته وأفعاله. وإذا مثلت حياته والقضايا التي دافع عنها دليلًا أو بينة، يبدو واضحًا أن أعلى القيم في الحياة العامة برأيه -بغض النظر هل أسماها «غايات ثانوية» أم لا[3]- هي الحرية الفردية، والتنوع، والعدالة. وإذا واجه التحدي حول التنوع سوف يدافع عنه على أساس أن من دون درجة كافية منه سوف يُترك كثير من أشكال السعادة البشرية (أو الرضا والقناعة، أو التحقيق والإنجاز، أو المستويات العليا للحياة – مهما اختلفت درجات تقريرها ومقارنتها)، غير القابلة للتنبؤ حاليًا، مجهولة وغير مجربة وغير متحققة؛ مع أن الحياة تصبح بها أكثر سعادة من تلك التي اختبرت إلى الآن. هذه هي أطروحته وهو يختار أن يسميها النفعية. لكن إذا قدم أحدهم الحجة على أن ترتيبًا اجتماعيًا، فعليًا أو قابلًا للتحقق، يغلّ قدرًا كافيًا من السعادة – ربما نكون على يقين بأن ميل كان سيرفضها دون تردد؛ لأن من الأفضل التركيز على أحسن ما نملك، نظرًا للحدود المقيدة لطبيعة البشر وبيئتهم التي يتعذر عبورها (على سبيل المثال، عدم احتمال أن يصبحوا خالدين أو يبلغوا في الطول قمة إيفرست)، إذ سيؤدي التغيير، وفقًا للاحتمالات التجريبية كلها، إلى تقليص السعادة العامة، ومن ثم يجب تجنبه. كان ميل ملتزمًا بالإجابة التي تقول إننا لا نستطيع أن نعرف (إلى أن نجرب) أين تكمن الحقيقة الكبرى أو السعادة الحقيقية (أو أي شكل آخر من التجربة). لذلك يعد الحل الحاسم النهائي من حيث المبدأ مستحيلًا: جميع الحلول يجب أن تكون مؤقتة وتجريبية. هذا صوت أحد أتباع سان سيمون

---

(1) Iibid. III.

(٢) استخدم بنثام هذه العبارة مرارا. انظر، على سبيل المثال:
Legislator of the World': Writings on Codification, Law, and Education, ed. Philip Schofield and Jonathan Harris (Oxford: 1998), pp. 46, 282 (note). Ed.

(3) 'Bentham': CW x 110.

وكونستانت أو هومبولت. لأنه يناقض مباشرة النفعية التقليدية -أي نفعية القرن الثامن عشر- التي استندت إلى الرأي القائل بوجود طبيعة لا تتغير للأشياء، وأن من الممكن من حيث المبدأ على الأقل أن نكتشف علميًا الحلول للمشكلات الاجتماعية مثل غيرها مرة واحدة وإلى الأبد. ربما يكون هذا الذي كبح النزعة «السانسيمونية» لديه، وجعله يعارض كومت، وحفظه من النزعة النخبوية لدى تلاميذه الفابيين، وذلك على الرغم من خشيته من الديمقراطية الجاهلة واللاعقلانية وتشوقه بالتالي لحكم المتنورين والخبراء (وإصراره، في أوائل وأواخر حياته، على أهمية أغراض العبادة المشتركة وحتى اللانقدية).

ثمة مثالية عفوية في ذهنه وتلقائية في أفعاله تعد غريبة كلية عن سخرية بنثام الفاترة الثاقبة، أو عقلانية جيمس ميل المتكبرة العنيدة. يبلغنا أن مناهج أبيه التعليمية حولته إلى آلة حاسبة جافة، لا تبعد كثيرًا عن الصورة الشائعة للفيلسوف النفعي اللاإنساني؛ لكن إدراكه ذاته لذلك يجعلنا نشكك بما يقول. وعلى الرغم من هامته الصلعاء ووقاره، وملابسه السوداء، وتعابيره الحزينة، وعباراته المحسوبة، وغياب روح الدعابة، كانت حياة ميل ثورة متواصلة ضد نظرة أبيه العامة ومثله العليا، فهو أعظم من أن يغيب تحت الأرض أو يفقد الاعتراف بقدره.

يكاد ميل لا يملك أي موهبة تنبؤية. وخلافًا لمعاصريه، ماركس وبيركهارت وتوكفيل، لم تكن لديه رؤية حول ما قد يجلبه القرن العشرون، لا التبعات السياسية والاجتماعية للتصنيع، ولا اكتشاف قوة العناصر اللاعقلانية واللاواعية في السلوك البشري، ولا التقنيات المرعبة التي أدت، وتؤدي، إليها هذه المعرفة. كان التحول الاجتماعي الناتج -نهوض أيديولوجيات علمانية مهيمنة، واندلاع حروب بينها، واستيقاظ إفريقيا وآسيا- خارج أفق تفكير ميل. لكن إذا لم يكن حساسًا للخطوط المحيطية للمستقبل، فقد امتلك وعيًا حادًا بالعوامل المدمرة التي تشتغل في عالمه. كره توحيد المعايير وخاف منه. وأدرك أن هناك مجتمعًا أوجدوه باسم الخيرية والديمقراطية والمساواة، وجعلوا فيه الأهداف الإنسانية أكثر ضيقًا وأصغر حجمًا، وحولوا أغلبية البشر إلى مجرد خراف كادحة، باستعمال تشبيه

توكفيل، صديقه الذي يعجب به[1]، حيث تعمل «القدرة المتوسطة الجمعية»[2]، باستعمال تعبيره هو، على خنق الأصالة والمواهب الفردية بالتدريج. كان معاديًا لما شاعت تسميته بـ«رجال المنظمة»، وهم طبقة من الأشخاص الذين ما كان بتام ليعترض عليهم عقلانيًا من حيث المبدأ. عرف الجبن، والاعتدال، والامتثال الطبيعي، وقلة الاهتمام بقضايا الإنسان، وخاف منها وكرهها كلها. جسّد ذلك أرضية مشتركة بينه وبين صديقه، صديقه المشبوه والغادر، توماس كارلايل. وقبل كل شيء، كان بالغ الحذر من أولئك الذين كانوا على استعداد لبيع حقهم الإنساني الأساسي في الحكم الذاتي في مجالات الحياة العامة من أجل أن يتركوا بسلام للعناية بحدائقهم. كان سينظر برعب إلى هذه السمات المميزة لحياتنا اليوم. عد التضامن البشري قضية مسلمًا بها، بل بالغ في ذلك. وما خاف عزلة الأفراد أو الجماعات، بل العوامل التي تؤدي إلى اغتراب/ وتفكك الأفراد والمجتمعات. انشغل بالشرور المعاكسة المتمثلة في التهيئة الاجتماعية والتجانس القسري[3]. وتاق لأوسع تنوع في الحياة الإنسانية والشخصية البشرية. ورأى أن من المتعذر تحقيق ذلك دون حماية الأفراد أحدهم من الآخر، وقبل كل شيء من الثقل الرهيب للضغط الاجتماعي؛ وأدى هذا إلى مطالباته العنيدة والمثابرة بالتسامح.

يتضمن التسامح، كما أبلغنا هيربرت بترفيلد، شيئًا من الاستخفاف وعدم الاحترام[4]. أتسامح مع معتقداتك العبثية وأفعالك الحمقاء، مع أنني أعرفها

---

(١) مقال بعنوان «نوع الطغيان الذي يتوجب على الأمم الديمقراطية خشيته»، في كتاب« الديمقراطية في أميركا:

Democracy in America, part 2 (1840), book 4, chapter 6, 'What Sort of Despotism Democratic Nations Have to Fear': vol. 2, p. 319, in the edition by Phillips Bradley of the translation by Henry Reeve and Francis Bowen (New York, 1945).

(2) L 3/268.

(٣) لا يبدو أنه نظر إلى الاشتراكية باعتبارها تشكل خطرًا على الحرية الفردية، كما قد تفعل الديمقراطية، مثلًا، بل ناصر الاشتراكية ودعا إليها في كتابه مبادئ الاقتصاد السياسي، تحت تأثير هارييت تيلور. ليس هذا المكان المناسب لدراسة العلاقة الخاصة والغريبة بين قناعات ميل الاشتراكية والفردية، لكن على الرغم من مجاهرته بمعتقداته الاشتراكية، لا يبدو أن أيا من القادة الاشتراكيين- لا لوي بلان ولا برودون ولا لاسال ولا هيرزن (ناهيك بماركس)- اعتبره حتى رفيق درب، بل كان بالنسبة لهم خير تجسيد للإصلاحي الليبرالي المعتدل أو البورجوازي الراديكالي. وحدهم الفابيون اعتبروا ميل أحد أسلافهم.

(٤) انظر: *Historical Development of the Principle of Toleration in British Life*, Robert Waley Cohen Memorial Lecture 1956 (London, 1957), p. 16.

عبثية وحمقاء. كان ميل سيوافق كما أظن. فقد اعتقد بأن تبني رأي بعمق يعني إضافة مشاعرنا إليه. أعلن ذات مرة أننا حين نهتم اهتمامًا عميقًا، يجب أن نكره أولئك الذين يتبنون الآراء المعاكسة[1]. فضل ذلك على الحالات المزاجية الباردة والآراء المحايدة. لم يطلب منا أن نحترم بالضرورة آراء الآخرين -بل على العكس تمامًا- مجرد محاولة فهمها والتسامح معها؛ التسامح فقط؛ يمكن رفضها، وانتقادها، والسخرية منها أو ازدراؤها عند الحاجة، لكن يجب التسامح معها؛ فمن دون إدانة، من دون شعور منفر من نوع ما، لا يوجد اعتقاد راسخ كما رأى؛ ومن دون اعتقاد عميق راسخ، لا توجد غايات للحياة، فنصل إلى حافة هاوية مريعة فاغرة وقف هو نفسه عندها ذات يوم. لكن من دون التسامح تدمر الظروف الملائمة للنقد العقلاني، والإدانة العقلانية. لذلك دافع عن العقل والتسامح مهما بلغ الثمن. الفهم لا يعني بالضرورة التسامح. ربما نحاجج، ونهاجم، ونرفض، وندين بحماس وكراهية. لكن يجب ألا نقمع أو نكبت أو نخنق: لأن هذا يعني تدمير الصالح والطالح، ويعادل الانتحار الجماعي الأخلاقي والفكري. يبدو له الاحترام المتشكك بآراء المعارضين والخصوم مفضلًا على اللامبالاة أو السخرية أو الاستخفاف لكن حتى هذه المواقف تظل أقل ضررًا من التعصب، أو فرض عقيدة متزمتة تقتل النقاش العقلاني.

هذا هو دين ميل. تكونت صيغته الكلاسيكية في مقالته «عن الحرية» التي بدأ كتابتها عام ١٨٥٥ بالتعاون مع زوجته، التي غدت، بعد والده، الشخصية المهيمنة على حياته. وحتى يوم وفاته اعتقد بأنها وهبت نبوغًا تتفوق به عليه. نشر المقالة بعد وفاتها عام ١٨٥٩ من دون تلك التحسينات التي أيقن أن مواهبها الفريدة كانت ستدخلها عليها. لن أقدم موجزًا كاملًا لحجة ميل، بل سأجمل فحسب تلك الأفكار البارزة التي منحها أهمية كبرى -معتقدات هاجمها خصومه في أثناء حياته، وتتعرض لهجوم أشد حدة اليوم. ما زالت هذه المقترحات أبعد ما تكون عن الوضوح والبداهة؛ ولم يحولها الزمن إلى آراء مبتذلة؛ بل ليست إلى الآن افتراضات لا تقبل الجدل للنظرة العامة المتحضرة. دعوني أحاول تناولها باختصار.

---

(١) انظر: *Autobiography*, chapter 2: CW i 51, 53.

يريد البشر تقليص حريات غيرهم من البشر وتقييدها، إما: (أ) لأنهم يرغبون بفرض سلطتهم على الآخرين؛ أو (ب) لأنهم يريدون الامتثال والانسجام، ولا يرغبون بالتفكير بشكل مختلف عن الآخرين؛ أو (ج) لأنهم يعتقدون بأن هناك إجابة واحدة صحيحة لسؤال كيف يجب أن نعيش (مثل أي سؤال حقيقي)، إجابة وحيدة: قابلة للاكتشاف بواسطة العقل، أو الحدس، أو الإلهام المباشر، أو شكل من أشكال الحياة، أو «وحدة النظرية والممارسة»[1]، ويمكن ربط سلطتها المرجعية مع أحد هذه السبل المؤدية إلى المعرفة النهائية؛ وكل انحراف عنها خطأ يعرض الخلاص البشري للخطر؛ وهذا يبرر التشريع

---

(١) لمعرفة المزيد عن هذه الصيغة الماركسية (التي لايبدو أن ماركس نفسه، ولا إنغلز، عبرا عنها تحديدا بمثل هذه الكلمات)، انظر جورج لوكاتش، «ماهي الماركسية القويمة؟» في كتاب التاريخ والوعي الطبقي

'What is Orthodox Marxism?' (1919): pp. 2-3 in *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* [1923], trans. Rodney Livingstone (London, 1971).

يعرض ل. كولاكوفسكي «فهم الواقع وتحوله ليس باعتبارهما عمليتين منفصلتين، بل الظاهرة الواحدة نفسها». انظر:

Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution (Oxford, 1978: Oxford University Press), vol. 3, *The Breakdown*, p. 270.

تعني هذه الظاهرة في الفلسفة السوفياتية، حيث تتكرر بطريقة مقززة، أنه «يتوجب على العلوم الفيزيائية خدمة الصناعة السوفياتية؛ في حين أن العلوم الاجتماعية والإنسانية يجب أن تكون أدوات للدعاية السياسية». وقد استخدم معاصرو ماركس تعابير مماثلة (لكن، مع ذلك، لا يجب اعتبارها مرادفة في المعنى، ولا حتى بعد إجراء تعديلات عليها). على سبيل المثال، يعزو ميل نفسه «وحدة النظرية والممارسة» إلى فكر الإغريق القدماء

«On Genius, 1832, CWi 336.

هناك أيضًا إشارات قدمها أوغست كومت حول «التناغم بين النظرية والتطبيق». انظر

Système de politique positive (في الحاشية١، صفحة ١٢٩ أعلاه), vol. 4 (1854) pp. 7, 172.

عمومًا، بالطبع، يرجع النقاش حول علاقة النظرية والتطبيق إلى العصور القديمة، ولعله نشأ من المفهوم السقراطي بأن الفضيلة هي المعرفة. انظر أيضًا:

Diogenes Laertius 7.125 (حول المفهوم الرواقي بأن «الإنسان الفاضل منظّر وممارس للأشياء القابلة للفعل») .

تشتهر أيضا توصية لايبنتز عام ١٧٠٠ «بدمج النظرية والتطبيق» في اقتراحه إقامة أكاديمية براندنبيرغ. انظر:

Leibniz und seme Akademie: Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1716-1697 (Berlin, 1993), p. 72. Ed.

ضد أولئك الذين يضلون عن الحقيقة أو حتى استئصالهم، بغض النظر عن شخصيتهم أو نياتهم.

يرفض ميل الباعثين الأول والثاني بوصفهما لاعقلانيين، لأن من المتعذر إثبات دعواهما فكريًا، ومن ثم يستحيل الرد عليهما بحجة عقلية. أما الدافع الوحيد الذي يبدو أنه مستعد لأخذه على محمل الجد فهو الأخير: إذا أمكن اكتشاف الغايات الحقيقية للحياة، فإن أولئك الذين يعارضون هذه الحقائق ينشرون نوعًا خبيثًا من الكذب والبهتان ويجب قمعهم. ويرد على ذلك بالقول إن البشر ليسوا معصومين؛ وأن الرأي الذي افترض أنه مؤذ وخبيث قد يتبين أنه صادق وصحيح ومفيد في نهاية المطاف؛ وأن أولئك الذين قتلوا سقراط والمسيح يؤمنون مخلصين بأنهما مصدر لبهتان خبيث وخزعبلات مضرة، ويستحقون الاحترام والتقدير مثل غيرهم اليوم؛ وأن ماركوس أوريليوس، «أكثر الفلاسفة والحكام تهذيبًا ولطفًا وودًا»[1]، وأكثر الرجال تنورًا في عصره وأنبلهم، أجاز مع ذلك اضطهاد المسيحيين باعتبار الديانة خطرًا أخلاقيًا واجتماعيًا، ولم يختلف قط عن المضطهدين والمستبدين الآخرين في الحجج التي قدمها. لا يمكننا الافتراض بأن الاضطهاد لا يقتل الحقيقة. «من الإفراط في العاطفية الفارغة الاعتقاد بأن الحقيقة، بوصفها مجرد حقيقة، تمتلك قوة متأصلة حُرم منها الخطأ، وقادرة على مغالبة الزنزانة والوتد»، كما لاحظ ميل[2]. الاضطهاد فعال إلى أبعد الحدود تاريخيًا.

> ضمن نطاق الآراء الدينية وحدها: اندلعت حركات الإصلاح الديني عشرين مرة على أقل تقدير قبل لوثر، وأخمدت. قُمع أرنولد برشيا، وفرا دولشينو، وسافونارولا. وقمع الكثاريون، والفوديون، واللوراد، والهوسيت.. اجتثت البروتستانتية في إسبانيا، وإيطاليا، والفلاندر، والإمبراطورية النمساوية؛ وكانت ستلاقي المصير نفسه على الأرجح في إنكلترا لو عاشت الملكة ماري أو ماتت

(1) L 2/237.

(2) L 2/238.

الملكة إليزابيث.. لا يمكن لشخص منطقي أن يشك بحقيقة أن المسيحية ربما كانت ستجتث من الإمبراطورية الرومانية[1].

وماذا لو قلنا ضدًا على ذلك إن من الجبن، لأننا أخطأنا في الماضي، أن نمتنع عن مهاجمة الشر حين نراه في الحاضر لأننا قد نخطئ مرة أخرى؛ أو، بأسلوب آخر، إذا كنا سنعيش، وحتى إن كنا غير معصومين، يجب أن نتخذ قرارات ونتصرف، وينبغي أن نفعل ذلك على أساس مجرد الاحتمالية، وفقًا لشروطنا، مع اختطار الخطأ المتواصل؛ لأن العيش يتضمن المخاطرة، وما هو البديل الذي نملكه؟ يجيب ميل بالقول «إن أعظم فرق يكمن بين افتراض أن الرأي صحيح لأنه لم يدحض على الرغم من فرص تفنيده كلها، وافتراض صحته بغرض عدم السماح بدحضه»[2]. يمكنك في الحقيقة منع «الأشرار» من تضليل المجتمع بآراء «كاذبة ومؤذية»[3]، لكن ذلك يقتصر على حالة منحك البشر حرية منع ما تسميه أنت بنفسك سيئًا أو شريرًا أو مضرًا أو كاذبًا؛ وإلا فإن معتقدك مؤسس على مجرد عقيدة دوغمائية وليس عقلانيًا، ولا يمكن تحليله أو تعديله في ضوء أي حقائق أو أفكار جديدة. كيف يمكن من دون عصمة أن تظهر الحقيقية إلا في النقاش؟ لا يوجد سبيل بديهي نحوها؛ من حيث المبدأ، يمكن لتجربة جديدة، أو حجة جديدة، تعديل آرائنا على الدوام، بغض النظر عن مدى التشبث بها. إن إغلاق الأبواب يعني أن تغلق عينيك عن الحقيقة عمدًا، وتدين نفسك بتعريضها لخطأ يتعذر إصلاحه.

تمتع ميل بذهن فعّال وذكاء لمّاح، ومن المتعذر إهمال حججه. لكن من الواضح في هذه الحالة أن النتيجة التي توصل إليها تتبع مقدمات لم يبينها بجلاء. كان تجريبيًا، أي أنه اعتقد بعدم وجود حقائق ترسخ عقلانيًا -أو حتى إمكانية وجودها- إلا إذا تأسست على دليل الملاحظة والمشاهدة. يمكن من حيث المبدأ أن تبطل ملاحظات جديدة نتيجة اعتمدت على ملاحظات قديمة.

---

(1) Ibid.

(2) L 2/231.

(3) Ibid.

وآمن بأن هذه القاعدة تنطبق أيضًا على قوانين الفيزياء، بل حتى المنطق والرياضيات؛ فما بالك إذًا بالمجالات «الآيديولوجية» حيث لا يسود يقين علمي- في الأخلاق والسياسة والدين والتاريخ، وشؤون البشر كلها، حيث لا تحكم إلا الاحتمالية؛ هنا، لا يمكن تأسيس أي شيء عقلانيًا، إلا إذ سمح بحرية الرأي والحجة كاملة. لكن أولئك الذين يخالفونه الرأي، ويؤمنون بالحقائق الحدسية، التي لا تصحح بالتجربة، سوف يتجاهلون هذه الحجة. يمكن أن يستبعدهم ميل بوصفهم ظلاميين، ودوغمائيين، ولاعقلانيين. لكن المطلوب أكثر من مجرد الرفض الازدرائي إذا أردنا مغالبة آرائهم، التي أصبحت أشد قوة الآن من حالها في القرن الذي عاش فيه ميل. مرة أخرى نقول إن من المستحيل أن تظهر الحقيقة من دون حرية كاملة في النقاش. لكن ذلك قد يكون مجرد شرط ضروري، وليس كافيًا، لاكتشافها؛ ربما تبقى الحقيقة، على الرغم من جهدنا المبذول كله، في قعر الجب، وفي هذه الأثناء قد تربح أسوأ القضايا قاطبة، وتسبب ضررًا هائلًا للبشر. أليس من الواضح تمامًا أن علينا السماح بحرية التعبير عن الآراء التي تؤيد الكراهية العرقية مثلًا، لأن ميلتون قال: «مع أن رياح العقيدة قد هبت على الأرض واكتسحتها.. من وجد أن الحقيقة خضعت للأسوأ، في مواجهة حرة ومفتوحة؟»[1]. هذه أحكام جريئة متفائلة، لكن ما مدى قوة الدليل التجريبي عليها اليوم؟ ألا يوقف الديماغوجيون والكاذبون والأوغاد والمتعصبون تعصبًا أعمى في المجتمعات الليبرالية عند حدهم في الوقت المناسب دومًا، أو تدحض آراؤهم في نهاية المطاف؟ ما الثمن المرتفع المناسب الذي يجب أن يدفع لنعمة حرية النقاش العظيمة؟ لا ريب في أنه باهظ؛ لكن هل هو دون حدود؟ وفي هذه الحالة، من يعين حجم التضحية؟ يتابع ميل ليقول إن الرأي الذي يُعتقد أنه خاطئ ربما يكون صحيحًا جزئيًا؛ إذا لا توجد حقيقة مطلقة، مجرد سبل مختلفة توصل إليها؛ وقمع رأي خاطئ كما يبدو في الظاهر ربما يكبت أيضًا ما هو صحيح فيه،

---

(١) انظر: *Aereopagita* (1644): vol. 2, p. 561, in *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven and London, 1953-82).
(مع تحديث تهجئة كلمات ملتون).

وفي هذا خسارة للبشر. مرة أخرى، لا تنفع هذه الحجة مع أولئك الذين يعتقدون بأن الحقيقة المطلقة قابلة للاكتشاف بصورة حاسمة ونهائية، بحجة ميتافيزيقية أو لاهوتية، أو برؤية ثاقبة مباشرة، أو باتباع أسلوب حياتي معين، أو كما اعتقد معلمو ميل نفسه، بالمناهج العلمية أو التجريبية.

لا تحظى حجته بالمعقولية إلا على أساس الافتراض الذي أوضحه دون لبس، بغض النظر هل عرف ذلك أم لا، بأن المعرفة البشرية من حيث المبدأ لا تكون كاملة أبدًا، بل خطّاءة على الدوام؛ وأنه لا توجد حقيقة وحيدة مرئية بصورة شمولية؛ وأن كل إنسان (وأمة وحضارة) ربما يتخذ طريقه الخاص نحو أهدافه الخاصة، ولا تكون بالضرورة منسجمة مع أهداف غيره؛ وأن البشر يتغيرون، والحقائق التي يؤمنون بها تتغير، جراء تجارب جديدة وأفعال جديدة — وما يسميه «التجارب في الحياة»[1]؛ ومن ثم فإن الاعتقاد، الذي تشارك فيه أتباع أرسطو، وعدد كبير من السكولائيين المسيحيين، والماديين الملاحدة على حد سواء، بوجود طبيعة بشرية قابلة للمعرفة، بصورة متماثلة، في كل زمان ومكان، وفي جميع البشر –مادة جامدة ثابتة لا تتغير تكمن تحت المظاهر السطحية المتبدلة، مع احتياجات دائمة يمليها هدف مفرد قابل للاكتشاف، أو نمط من الأهداف، متماثل لدى البشر كلهم– اعتقاد خاطئ؛ وكذلك أيضًا الفكرة المرتبطة به التي تؤكد وجود مبدأ صحيح مفرد يحمل الخلاص للبشر كلهم في كل مكان، متضمن في قانون طبيعي، أو وحي كتاب مقدس، أو رؤية عبقري نابه، أو حكمة طبيعية لرجل عادي، أو حسابات أجرتها نخبة من العلماء النفعيين بهدف حكم الجنس البشري.

يلاحظ ميل –في جرأة نادرة لنفعي مجاهر بمبدئه– أن العلوم الإنسانية (=الاجتماعية) مشوشة ومختلطة وملتبسة إلى حد يحرمها من اسم علوم. إذ لا يوجد فيها عموميات صحيحة، ولا قوانين، ومن ثم لا توقعات أو قواعد للعمل يمكن استخلاصها منها بشكل صحيح. احترم ذكرى أبيه، الذي استندت

---

(1) Loc. cit. (في الحاشية ٢، صفحة ٢٩٧ أعلاه).

فلسفته كلها إلى الافتراض المعاكس؛ ونظر بإجلال إلى أوغست كومت، وأيد هيربرت سبنسر، وكلاهما زعم أنه وضع الركائز التأسيسية لعلم المجتمع. لكن افتراضه الذي كاد يعبر عنه صراحة يناقض ذلك كله. يعتقد ميل أن الإنسان كائن عفوي، يمتلك حرية الاختيار، ويشكل شخصيته بنفسه، وأن شيئًا جديدًا ينبثق باستمرار نتيجة التفاعل بين البشر والطبيعة وفي ما بينهم. وهذا الجديد هو بالضبط الأكثر تميزًا وإنسانية في البشر. ولأن نظرة ميل الكلية إلى الطبيعة البشرية لا ترتكز كما تبين على فكرة تكرار أنماط متماثلة، بل على إدراكه للحياة البشرية بوصفها خاضعة لنوع أبدي من النقص والتحول الذاتي والجدة، فإن كلماته حية ووثيقة الصلة بمشكلاتنا اليوم؛ بينما بقيت أعمال جيمس ميل، وبوكل، وكومت، وسبنسر، سفنًا ضخمة شبه منسية في نهر فكر القرن التاسع عشر. لم يطالب بظروف مثالية، أو يتوقعها، للحل النهائي للمشكلات البشرية، ولا التوصل إلى اتفاق شمولي على القضايا الحاسمة. وهو يفترض أن الحسم النهائي غير ممكن، ويقول ضمنًا إنه غير مرغوب أيضًا. لم يظهر ذلك. إذ إن الصرامة في الجدل ليست من بين منجزاته. لكن هذا الاعتقاد، الذي يزعزع الدعائم التأسيسية لمبادئ هيليفتيوس وبنثام وجيمس ميل–نظام ما تخلى عنه رسميًا قط– هو الذي منح قضيته معقوليتها وإنسانيتها.

لكن حججه الباقية أشد ضعفًا. يقول إن الحقيقة عرضة للانحطاط والفساد والتحول إلى عقيدة دوغمائية أو حكم متحيز مسبق، إذا لم تواجه بالتحدي والنزاع؛ ولم يشعر بها البشر بوصفها حقيقة حية؛ والمعارضة مطلوبة لإبقائها على قيد الحياة. «يذهب المعلمون والمتعلمون إلى النوم في مواقعهم إذا لم يظهر عدو في الميدان»، و«(يغلبهم النعاس العميق للرأي المقرر)»[1]. بلغ عمق اعتقاد ميل بذلك حد إعلانه أن علينا ابتداع حجج ضد أنفسنا، إذا لم نجد منشقين حقيقيين، من أجل الحفاظ عليها في حالة من اللياقة الفكرية والذهنية. ولا يشابه هذا شيئًا بقدر حجة هيغل المؤيدة للحرب بوصفها أداة تحفظ

---

(1) L 2/250.

(العبارة الختامية مقتبسة من «كاتب معاصر» لم يحدده ميل أو محرر أعماله الكاملة روبسون).

المجتمع البشري من الركود. لكن إذا كانت الحقيقة المتعلقة بشؤون البشر قابلة للإظهار من حيث المبدأ، كما في الحساب مثلًا، لن يكون من الضروري ابتداع افتراضات زائفة لكي يتم دحضها وإبطالها للحفاظ على فهمنا لها. ما يبدو أن ميل يطلبه فعلًا هو تنوع الآراء بحد ذاته. حيث يتحدث عن الحاجة إلى «التصرف بنزاهة تجاه جوانب الحقيقة كلها»[1] -وهي عبارة نادرًا ما يستخدمها أحد إذا اعتقد بوجود حقائق بسيطة وكاملة مثل أوائل النفعيين؛ ويستعمل حججًا سيئة لإخفاء ريبته، ربما حتى عن نفسه. «في الحالة غير المثالية لذهن الإنسان، تتطلب مصلحة الحقيقة تنوعًا في الآراء»[2]، كما يقول. ويسأل هل نحن «على استعداد لتبني منطق المضطهِدين، والقول ربما نضطهد الآخرين لأننا على حق، ويجب ألا يضطهدونا لأنهم على باطل»[3]. لقد برر الكاثوليك، والبروتستانت، واليهود، والمسلمون الاضطهاد اعتمادًا على هذه الحجة في زمنهم؛ وبناء على افتراضاتهم ربما لا يوجد خطأ منطقي في ذلك.

هذه الافتراضات هي التي يرفضها ميل، ولا يرفضها كما يبدو لي نتيجة لاستدلال منطقي، بل لأنه يعتقد -حتى وإن لم يعترف بذلك علنًا قط على حد علمي- بعدم وجود حقائق نهائية لأحكام القيمة والنظرة العامة والموقف تجاه الحياة لا يمكن تصحيحها بالتجربة، في ما يدعى اليوم بالمجال الإيديولوجي على أي حال. لكن ضمن هذا الإطار من الأفكار والقيم، وعلى الرغم من التشديد كله على قيمة «التجارب في الحياة» وما قد تكشفه، يبدو ميل مستعدًا للرهان على صحة معتقداته المتعلقة بأعمق مصالح البشر وأكثرها ديمومة، حسب ظنه. ومع أن أسبابه مستمدة من التجربة لا من المعرفة البديهية المسبقة، إلا أن المقترحات والافتراضات ذاتها تشبه تلك التي يدافع عنها التقليديون الذين يتبنون مبدأ الحقوق الطبيعية على أسس ميتافيزيقية. يؤمن ميل بالحرية، أي بالتقييد الصارم للحق في الإجبار، لأنه على يقين بأن من المستحيل على

---

(1) L 2/254.

(2) L 2/257.

(3) L 4/285.

الإنسان أن يتطور ويزدهر ويصبح إنسانًا كاملًا من دون أن يترك حرًا من تدخل الآخرين ضمن حد أدنى من مجال حياته، الذي يعده -أو يرغب بأن يجعله- محرمًا ومحصنًا ضد الانتهاك. هذا هو رأيه بماهية البشر، ومن ثم احتياجاتهم الأساسية الأخلاقية والفكرية، وهو يصوغ نتائجه التي توصل إليها في قواعد ومبادئ مشهورة لا يكون الفرد وفقًا لها «مسؤولًا أمام المجتمع ليحاسبه على أفعاله، طالما أنها لا تتعلق بأي شخص آخر سواه»[1]. أما «الغرض الوحيد الذي يشرعن ممارسة القوة على أي عضو في المجتمع المتحضر، ضد إرادته، فهو منع الأذى عن الآخرين. ولا تعد مصلحته، المادية/ الجسدية أو الأخلاقية، مبررًا كافيًا. إذ لا يصح إجباره على فعل شيء أو الكف عنه.. لأن فعل ذلك سيعد حكيمًا أو حتى قويمًا في رأي الآخرين»[2]. هذا هو إيمان ميل الذي يجاهر به، والأساس النهائي لليبرالية السياسية، ومن ثم الهدف الصحيح لهجوم خصومه -على قاعدة سيكولوجية وأخلاقية (واجتماعية)- في أثناء حياة ميل وبعدها. رد كارلايل بما تميز به من غضب في رسالة بعث بها إلى شقيقه ألكسندر: «كأنما السيطرة على أنذال البشر أو إجبارهم على اتخاذ سبل أخرى بأي طريقة، خطيئة لا تغتفر.. يا رب السموات!»[3].

لم يخفق النقاد الأقل حدة والأكثر عقلانية في الإشارة إلى صعوبة تعيين الحدود الفاصلة بين المجالين الخاص والعام؛ وأن كل ما يفعله الإنسان يمكن، من حيث المبدأ، أن يحبط الآخرين؛ وأن من المتعذر غالبًا الفصل بين الجوانب الاجتماعية والفردية للبشر؛ إذ لا يوجد إنسان يشبه الجزيرة المعزولة. أُبلغ ميل بأن البشر، حين ينظرون إلى أشكال أخرى من العبادة التي يتشبث بها غيرهم لا بوصفها «مقيتة وشنيعة» بحد ذاتها فحسب[4]، بل تمثل إهانة لهم أو لربهم،

---

(1) L 5/292.

(2) L 1/233-4.

(٣) رسالة كارلايل رقم ٢٨٧، تاريخ ٤ أيار/ مايو ١٨٥٩:

Letter of 4 May 1859 (No 287), *New Letters of Thomas Carlyle*, ed. Alexander Carlyle (London and New York, 1904), vol. 2, p. 196.

(4) L 4/283.

ربما يكونون لا عقلانيين أو متعصبين، لكنهم ليسوا كاذبين بالضرورة؛ وأنه حين سأل بأسلوب بلاغي منمق لماذا لا يحرم المسلمون أكل لحم الخنزير على الجميع، لأنهم يتقززون منه فعلًا، لم تكن الإجابة بديهية بالتأكيد وفقًا للمقدمات والافتراضات النفعية. ربما يمكن تقديم الحجة على عدم وجود سبب بديهي لافتراض أن معظم البشر لن يكونوا أكثر سعادة -إذا كان هذا هو الهدف- في عالم مهيىء اجتماعيًا بصورة كلية حيث تختزل الحياة الخاصة والحرية الشخصية إلى نقطة الاختفاء، من نظام ميل الفرداني؛ وأن حقيقة هذا الأمر تعتمد على الإثبات التجريبي. يعترض ميل باستمرار على حقيقة أن القواعد الاجتماعية والأنظمة القانونية كثيرًا ما تقرر عبر «ما يرغب به المجتمع وما يرغب عنه»[1]، ويصيب حين يشير إلى أن اختيار المرغوب والمكروه يكون غالبًا لا عقلانيًا أو مؤسسًا على الجهل. لكن إذا كان إلحاق الأذى بالآخرين هو ما يشغله ويقلقه (كما يصرح)، فإن حقيقة أن معارضتهم لهذا الاعتقاد أو ذاك هي فطرية، أو حدسية، أو غير مستندة إلى أرضية عقلانية، لا تجعل الأذى أقل ألمًا، وأقل ضررًا لهم. لماذا يكون البشر العقلانيون أكثر أهلية لتحقيق غاياتهم من اللاعقلانيين؟ لماذا لا يكون اللاعقلانيون أكثر أهلية، إذا كانت أعظم سعادة لأكبر عدد من البشر (ونادرًا ما يكون أكبر عدد عقلانيًا) الغرض المبرر الوحيد للفعل؟ لا يمكن إلا لعالم متمرس مختص بالطب النفسي الاجتماعي أن يكشف لنا العوامل التي تجعل مجتمعًا معينًا أكثر سعادة. إذا كانت السعادة هي المعيار الوحيد، فإن القربان البشري، أو حرق الساحرات، حين ظهر شعور عام قوي وراء مثل هذه الممارسات، أسهم دون شك في سعادة الأغلبية في تلك الأيام. وإذا انتفى أي معيار أخلاقي آخر، فإن سؤال هل يتحقق مستوى أعلى من توازن السعادة عبر ذبح عجوز بريئة (إلى جانب الجهل والتحيز اللذين جعلا ذلك أمرًا مقبولًا)، أو عبر التقدم في المعرفة والعقلانية الذي أنهى مثل هذه الأفعال الشنيعة لكن حرم البشر من الأوهام المريحة، يجب الإجابة عنه بحساب تخمين المخاطر وحده.

---

(1) L 1/222.

لم يركز ميل انتباهه على مثل هذه الاعتبارات: لاشيء يمكن أن يوجه عنفًا أكبر ضد كل ما شعر أو اعتقد به. إذ لا تكمن النفعية في مركز فكره ومشاعره، ولا الاهتمام بالتنوير، ولا فصل المجال الخاص عن العام -لأنه أقر أحيانًا بأن الدولة ربما تقتحم المجال الخاص، من أجل تشجيع التعليم، أو حفظ الصحة العامة، أو الأمن الاجتماعي، أو العدالة- بل معتقده الذي اعتنقه بحماسة وأكد أن الإنسان يكون إنسانًا عبر قدرته على الاختيار -اختيار الخير والشر على حد سواء. اللاعصمة، أو الحق في ارتكاب الخطأ، بوصفها لازمة منطقية للقدرة على تحسين الذات؛ والشك في التطابق والتساوق والحسم النهائي بوصفها من أعداء الحرية -هذه هي المبادئ التي ما تخلى عنها قط. كان على وعي حاد بالجوانب المتعددة للحقيقة، وتعقيد الحياة الذي لا يمكن اختزاله، الأمر الذي يلغي احتمال وجود أي حل بسيط، أو فكرة أو إجابة نهائية لأي مشكلة متعينة. بشر بجرأة مشهودة، دون النظر وراءه إلى التطهرية (البيوريتانية) الفكرية المتزمتة التي تربى في أحضانها، بضرورة فهم واكتساب المعرفة المتنورة من العقائد والمبادئ المتناقضة والمتعارضة - مبادئ كولريدج أو بنثام مثلًا؛ وشرح في سيرته الذاتية وفي مقالاته عن هذين المفكرين، الحاجة إلى فهمهما والتعلم منهما.

- ٣ -

لاحظ كانط ذات مرة أن «من المحال أن نحصل على ما هو مستقيم من خشب الإنسانية المعوّج»[1]. اعتقد ميل بهذه المقولة بعمق. وجعلته، إلى جانب رفضه الهيغلي تقريبًا الثقة بالنماذج البسيطة والصيغ المشذبة والجافة لتغطية الأوضاع المعقدة والمتناقضة والمتغيرة، مترددًا كثيرًا تجاه الأحزاب والبرامج المنظمة ومحجمًا عن الالتزام بها. وعلى الرغم من دفاع والده وتأييده لحل نهائي للشرور الاجتماعية عبر نوع من التغيير المؤسسي العميق وإيمان هارييت تايلور الحماسي به (الاشتراكية برأيها)، لم يستطع الاستناد إلى فكرة وجود

(1) Loc. cit. (في الحاشية ١، صفحة ١٤٢ أعلاه).

هدف نهائي يمكن تمييزه بوضوح، لأنه رأى أن البشر مختلفون، ولم يرتقوا نتيجة أسباب طبيعية فحسب، بل جراء ما فعلوه هم أنفسهم لتغيير شخصياتهم، بطرق غير مقصودة أحيانًا. وهذا وحده يجعل سلوكهم غير متوقع، ويجعل القوانين أو النظريات، بغض النظر هل استلهمت من التشبيهات مع الميكانيكا أو البيولوجيا، عاجزة عن احتواء التعقيد والخصائص الكمية لشخصية فرد واحد، فضلًا عن مجموعة من الأفراد. من ثم، فإن فرض أي تركيب كهذا على مجتمع حي لا بد أن «يقزم»، و«يشوه»، و«يشنج»، و«يذوي»، حسب كلماته، الملكات البشرية[1].

نتجت القطيعة (المعرفية) الكبرى مع والده من هذه القناعة الراسخة: وفقًا لاعتقاده (الذي لم يعترف به علنًا قط)، تتطلب تلك المآزق المحددة علاجها الخاص بها؛ ويعد تطبيق الحكم الصائب في علاج أي آفة اجتماعية مهمًا على الأقل بقدر أهمية معرفة قوانين التشريح أو علم الأدوية. كان تجريبيًا بريطانيًا، لا عقلانيًا فرنسيًا، أو ميتافيزيقيًا ألمانيًا، وحساسًا لتأثيرات الظروف اليومية، واختلافات «المناخ»[2]، إضافة إلى الطبيعة الفردية لكل حالة، خلافًا لهيليفتيوس أو سان سيمون أو فيخته، الذين اهتموا بـ«الخطوط الكبرى» للتطور. ومن هنا أتى قلقه المتنامي، الذي وازى قلق توكفيل وزاد على قلق مونتيسكيو، على الحفاظ على التنوع، وإبقاء الأبواب مفتوحة أمام التغيير، ومقاومة أخطار الضغوط الاجتماعية؛ وقبل كل شيء كراهيته لمطاردة قطعان البشر للضحية، ورغبته في حماية المنشقين والهراطقة. أما ثقل هجومه كله على التقدميين (ويقصد النفعيين وربما الاشتراكيين) فيتركز على أنهم، من حيث المبدأ، لا يفعلون أكثر من محاولة تعديل الرأي الاجتماعي لجعله أكثر ملاءمة لهذا البرنامج أو ذاك الإصلاح، بدلًا من مهاجمة المبدأ الشنيع الذي يقول إن الرأي الاجتماعي «يجب أن يكون قانونًا للأفراد»[3].

---

(1) L 3/265, 271.
(2) L 3/270.
(3) L 1/222.

تتبدى رغبة ميل القاهرة في التنوع والفردانية بأشكال عديدة. يلاحظ أن «البشر يكسبون أكثر جراء دفع بعضهم بعضًا إلى معاناة العيش بطرق تبدو لهم صالحة، من إجبار أحدهم الآخر على العيش بطريقة تبدو صالحة بنظر البقية» – «حقيقة بديهية» واضحة ومع ذلك يعلن أنها «تعارض النزعة العامة للرأي السائر والممارسة السائدة»[1]. في أوقات أخرى يتحدث بنبرة أكثر حدة. فهو يلاحظ أن من عادة عصره فرض الامتثال لـ«معيار متفق عليه»، ألا وهو «عدم الرغبة بشيء بقوة. شخصيته المثالية هي الشخصية التي لا تتميز بشيء؛ التشوه جراء الضغط، مثل قدم السيدة الصينية [المحاصرة بقالب خشبي]، واستئصال كل جزء من الطبيعة الإنسانية التي تبرز، وتميل إلى جعل الشخص مختلفًا ومتميزًا وخارجًا عن المألوف والمبتذل للبشر العاديين»[2]. ومرة أخرى: «عظمة إنكلترا الآن كلها جمعية: نحن صغار فرديًا، ولا نبدو قادرين على أي إنجاز عظيم إلا عبر عادة الموالفة والتجميع التي نتبعها؛ ومع هذه، يشعر المحسنون الأخلاقيون والدينيون بالرضا التام. لكن بشرًا من طينة أخرى غير هذه هم الذين صنعوا إنكلترا؛ وسوف نحتاج إلى بشر من نوع آخر لوقايتها من الانحطاط»[3].

كانت هذه النبرة، إن لم يكن المحتوى، ستصدم بنثام؛ وكذلك العبارات الآتية التي تردد الصدى المرير لآراء توكفيل: «من منظور مقارن، يقرؤون الآن الكتب نفسها، ويستمعون إلى الأصوات ذاتها، ويرون الأشياء ذاتها، ويذهبون إلى الأماكن ذاتها، ويوجهون آمالهم ومخاوفهم إلى الأهداف ذاتها، ويتمتعون بالحقوق والحريات نفسها، ويمتلكون الأدوات نفسها لتوكيدها.. إذ تروج جميع التغيرات السياسية للعصر [هذا الدمج]، لأنها تميل إلى رفع المنخفض وخفض المرتفع. كل امتداد للتعليم يشجع على ذلك، لأن التعليم يضع الناس تحت تأثيرات مشتركة.. كما يشجعه التحسن في وسائل الاتصال»، مثلما تفعل «سطوة الرأي العام». هنالك «كتلة ضخمة من التأثيرات المعادية للفردانية» إلى حد أن

(1) L 1/226.
(2) L 3/271-2.
(3) L 3/272.

«مجرد نموذج لعدم الامتثال، ومجرد الرفض للانحناء على الركب أمام العادة والتقليد، يعد في هذا العصر خدمة في حد ذاتها»[1]. لقد وصلنا إلى معبر يبدو فيه كافيًا حتى مجرد الاختلافات، والمعارضة من أجل المعارضة، والاحتجاج بحد ذاته. يثير الامتثال، والتعصب الذي يعد ذراعه الدفاعية والهجومية، تقزز ميل واستهجانه على الدوام، ويصبح شنيعًا على نحو خاص في عصر يظن نفسه متنورًا؛ إلا أن من الممكن أن يرسل فيه رجل إلى السجن لمدة واحد وعشرين شهرًا بتهمة الإلحاد؛ ويُرفض المحلفون ويحرم الأجانب من العدالة حين لا يتبنون معتقدات دينية معترفًا بها؛ ولا تمنح المدارس الهندوسية أو الإسلامية حصة من المال العام لأن «عرضًا أخرق»[2] قدمه وكيل وزارة أعلن فيه أن التسامح مرغوب بين المسيحيين فقط لا تجاه الكفار. ولا تكون الحال أفضل حين يوظف العمال «شرطة أخلاقية»[3] لمنع بعض أعضاء نقابتهم من تلقي أجور أعلى بسبب التفوق في المهارة أو الجهد مقارنة بأجور أولئك الذين يفتقرون إلى مثل هذه السمات.

يكون مثل هذا السلوك الذميم أكثر بشاعة حين يتدخل في العلاقات الخاصة بين الأفراد. أعلن ميل أن «ما يفعله أي شخص بصورة حرة في ما يتعلق بالعلاقات الجنسية يجب أن يعد غير ذي أهمية وشأنًا خاصًا فحسب، لا يعني إلا نفسه»؛ وأن «تحميل أي شخص أمام الآخرين والعالم مسؤولية الحقيقة نفسها» (بغض النظر عن عواقبها مثل ولادة الأطفال، التي توجد مسؤوليات يجب تطبيقها اجتماعيًا كما هو واضح) «سوف يعد يومًا ما من خرافات العرق البشري وبربريته في مرحلته الطفولية»[4]. يصح الشيء ذاته كما بدا له على تطبيق الزهد والاعتدال أو شعائر يوم السبت، أو أي شأن من الشؤون التي يجب «أن يبلغ حولها أعضاء المجتمع الأتقياء الذين يتبعون الأسلوب الاقتحامي بعدم التدخل

(١) («في هذا العصر...»)
L 3/274-5, 269.

(2) L 2/240 note.

(3) L 4/287.

(٤) (المذكرات، ٢٦ آذار/ مارس ١٨٥٤) CW xxvii 664.

والانتباه لأمورهم الخاصة»[1]. لا ريب في أن الإشاعات التي تعرض لها ميل في أثناء علاقته مع هارييت تايلور قبل زواجه منها -وصفها كارلايل ساخرًا بأنها أفلاطونية- ضاعفت حساسيته تجاه هذا الشكل من الاضطهاد الاجتماعي. لكن ما سيقوله عنها عبر عن أعمق قناعاته وأكثرها ديمومة.

انبثق شك ميل بالديمقراطية واعتقاده بأنها شكل الحكم الوحيد العادل لكن الأشد قمعًا من الجذور نفسها. وتساءل بقلق ألا تنتهي مركزة السلطة والاعتماد المحتوم للكل على الكل «ومراقبة الكل للكل» إلى «سحق» الجميع وتحويلهم إلى «شكل مدجن ومنسجم ومتسق للفكر والتعاملات والأفعال»[2]، وإلى «آلات ذاتية الحركة على هيئة بشرية»[3]، وإلى «قتل الحرية»[4]. كان توكفيل قد كتب بنبرة متشائمة عن التأثيرات الأخلاقية والفكرية للديمقراطية في أمريكا (ألمحنا إلى النص سابقًا): «مثل هذه السلطة لا تدمر.. الشعب فحسب، لكنها تمنع وجوده، وتضغط عليه، وتوهنه، وتخمده، وتخدره»؛ وتحوله إلى «قطيع من الحيوانات الهلعة والكادحة، وتصبح الحكومة هي الراعي»[5]. يوافق ميل. لكن العلاج الوحيد لذلك، مثلما أكد توكفيل نفسه (ربما دون حماسة)، هو مزيد من الديمقراطية[6]، التي تستطيع وحدها تثقيف وتعليم عدد كاف من الأفراد على الاستقلالية، والمقاومة، والقوة. إن نزعة البشر إلى فرض آرائهم على الآخرين قوية إلى حد يتعذر تقييدها بغير حرمانهم من القوة، برأي ميل؛ وهذه القوة تنمو وتتعاظم، وإذا لم توضع حواجز إضافية سوف تزداد، وتؤدي إلى انتشار «الخاضعين والتابعين»، و«الانتهازيين»[7]، والمنافقين، الذين يتكاثرون جراء

---

(1) L 4/286.

(2) *Principles of Political Economy*, book 2, chapter 1: CW ii 209.

(3) 2 L 3/263.

(٤) (رسالة إلى زوجته هاريت، ١٥ كانون ثاني/ يناير ١٨٥٥)
CW xiv 294.

(5) Loc. cit. (في الحاشية ١، صفحة ٣٠١ أعلاه).

(٦) التي اعتبرها في كل الأحوال حتمية، وربما ضمن منظور أبعد من منظور عصره، أكثر عدالة وكرما.

(7) L 2/242.

كتم الآراء[1]، ثم إلى مجتمع قتل فيه الجبن والخوف الفكر المستقل، وحصر البشر أنفسهم في إسار موضوعات آمنة.

لكن إذا جعلنا الحواجز عالية جدًا، ولم نتدخل بالآراء على الإطلاق، ألا ينتهي المطاف بذلك، مثلما حذر بيرك أو الهيغليون، إلى تفكك النسيج الاجتماعي، وتذرير المجتمع –أي إلى الفوضى؟ يرد ميل بالقول إن المجتمع يستطيع تحمل «الإزعاج» الناجم عن «السلوك الذي لا ينتهك أي واجب محدد تجاه المجال العام، ولا يسبب ضررًا مدركًا لأي فرد معين إلا صاحبه.. من أجل مصلحة الحرية البشرية»[2]. وهذا يعادل القول إن المجتمع نفسه لا يملك الحق، إذا فشل في تعليم مواطنيه وتثقيفهم ليصبحوا متحضرين، في معاقبتهم على إزعاج غيرهم، أو لأنهم لم يتكيفوا، أو لم يمتثلوا لمعايير قبلتها الأغلبية، وذلك على الرغم من الحاجة إلى اللحمة الاجتماعية. وربما يمكن إيجاد مجتمع سلس ومتناغم، لمدة محددة على أي حال، لكن الثمن سيكون باهظًا. أصاب أفلاطون حين رأى ضرورة طرد الشعراء، إذا أردنا إقامة مجتمع خال من الاحتكاكات والتوترات؛ وما روع أولئك الذين ثاروا على هذه السياسة ليس طرد الشعراء المعتاشين على الخيالات والأوهام، بل الرغبة الكامنة في إنهاء التنوع، والحراك، والفردانية من أي نوع؛ والتشوق لنمط جامد للحياة والفكر، يتسم بالأبدية، والثبات، والاتساق. ومن دون الحق في الاحتجاج، والقدرة عليه، لا توجد عدالة برأي ميل، ولا غاية تستحق السعي إليها. «إذا اجتمع البشر كلهم باستثناء واحد على رأي موحد، وتبنى هذا الشخص رأيًا مخالفًا، لا يزيد مبرر البشر كلهم لإسكاته على ذريعته التبريرية لإسكات البشر جميعًا، لو امتلك السلطة»[3].

اتهمه ليفينغستون، الذي لا يمكن أن نشك بتعاطفه مع ميل، في محاضرته ضمن هذه السلسلة التي أشرت إليها آنفًا، بأنه يبالغ في العقلانية

---

(1) L 2/229.
(2) L 4/282.
(3) L 2/229.

التي ينسبها إلى البشر: «إن مثال الحرية غير المقيدة ربما يكون من حق أولئك الذين وصلت ملكاتهم إلى النضج، لكن كم عدد البشر اليوم، أو في معظم العصور، الذين وصلوا إلى هذه المرحلة؟ من المؤكد أن ميل يغالي في مطالبه، ويبالغ في تفاؤله»[1]. يصح رأي ليفينغستون من منظور مهم بالتأكيد: لم يكن ميل نبيًا. وشعر بالحزن جراء عديد من التطورات الاجتماعية، إنما لم تكن لديه أدنى فكرة عن السطوة المتعاظمة للقوى اللاعقلانية التي شكلت تاريخ القرن العشرين. كان بيركهارت وماركس، وباريتو وفرويد أكثر حساسية تجاه التيارات الأكثر عمقًا في عصرهم، وامتلكوا معرفة أعمق بمنابع السلوك الفردي والاجتماعي. لكنني لا أجد دليلًا يثبت أن ميل بالغ في تقدير تأثير التنوير في عصره، أو أنه افترض تمتع أغلبية البشر في زمنه بالنضج أو العقلانية أو يرجح أن يصبحوا كذلك قريبًا. ما رآه أمامه كان مشهدًا لبعض البشر المتحضرين وفقًا للمعايير كلها، الذين تعرضوا للقمع، أو التمييز، أو الاضطهاد جراء التحيز أو الحمق أو «القدرة المتوسطة الجمعية»[2]؛ ووجدهم محرومين من أهم حقوقهم الأساسية من وجهة نظرة، فاحتج واعترض. واعتقد أن التقدم البشري كله، وعظمة البشر كلها، والفضيلة والحرية، تعتمد اعتمادًا رئيسيًا على الحفاظ على مثل هؤلاء البشر وتمهيد الطرق أمامهم. لكنه لم يرغب بأن يعينهم «أوصياء أفلاطونيين»[3]. ورأى إمكانية تعليم آخرين من أمثالهم، وحين تنجز المهمة يصبحون مؤهلين لاتخاذ خيارات، وأن من الضروري عدم عرقلة هذه الخيارات أو توجيهها من قبل الآخرين، ضمن حدود معينة. لم يكتف بالدفاع عن التعليم ونسيان الحرية التي يتأهل لها المتعلمون (كما فعل الشيوعيون)، ولا ضغط من أجل حرية الاختيار بصورة كلية، ونسي حقيقة أنها من دون تعليم كاف ستؤدي إلى فوضى وعبودية جديدة بصيغة ردة فعل عليها (كما فعل الفوضويون). بل طالب بالاثنين معًا. لكنه لم يعتقد أن هذه العملية

---

(1) Op. cit. (في الحاشية ٣، صفحة ٩٨٢ أعلاه), pp. 8-9.

(2) L 3/268.

(٣) هذا هو الخط الفاصل بينه وبين سينت سيمون وكومت من جهة، وبين إتش. جي. ويلز والتكنوقراط من جهة ثانية.

ستكون سريعة، أو سهلة، أو شمولية: كان متشائمًا على وجه الإجمال، دافع عن الديمقراطية وشكك بها في آن، وهو أمر تعرض للهجوم بسببه، وما يزال يتعرض لانتقادات مريرة إلى اليوم.

لاحظ ليفينغستون أن ميل امتلك وعيًا حادًا بظروف عصره، وما رأى أكثر من ذلك. يبدو لي أن ذلك مجرد تعليق. فقد تمثل مرض إنكلترا الفيكتورية في رهاب الاحتجاز –ساد شعور بالاختناق، وطالب أفضل رجال العصر وأكثرهم موهبة، من اليمين واليسار على السواء: ميل وكارلايل، نيتشه وإبسن..- بمزيد من الهواء والنور. أما العصاب المنتشر في عصرنا فهو رهاب الخلاء؛ حيث يرعب الناس التفكك والتحلل وغياب الإحساس بالوجهة: يطلبون أسوارًا لحمايتهم من أمواج المحيط الكاسحة، مثل البشر الذين يعيشون في حالة الطبيعة من دون معلمين، وفقًا لهوبز، ويريدون النظام، والأمن، والتنظيم، والسلطة المرجعية الواضحة والقابلة للإدراك والتمييز، ويفزعهم احتمال المبالغة في الحرية، فيتركون ضائعين في خواء شاسع ومعاد، صحراء من دون سبل أو معالم أو أهداف. يختلف وضعنا الراهن عن وضع القرن التاسع عشر، وكذلك مشكلاتنا: مجال اللاعقلانية يبدو أوسع نطاقًا وأشد تعقيدًا مقارنة حتى بأحلام ميل. لقد تجاوز الزمن فلسفته، وهي تزداد قدمًا كلما حدث اكتشاف جديد. أصاب منتقدوه حين أشاروا إلى إفراطه في الاهتمام بالعقبات الروحية المجردة والمقيدة للاستخدام المثمر للحرية –غياب الضوء الأخلاقي والفكري- وتفريطه في الانتباه للفقر (لكن ليس إلى الحد الذي أكده الذين انتقصوا من قدره)، والمرض وأسبابهما، فضلًا عن المصادر المشتركة والتفاعل بينها؛ وإلى تركيزه بطريقة ضيقة على حرية الفكر والتعبير. هذا كله صحيح. لكن ما هي الحلول التي وجدناها نحن، مع جميع معارفنا التقنية والسيكولوجية والقوى الجديدة الكبرى، سوى الوصفة العتيقة التي قدمها مبتدعو الإنسانوية –إيرازموس، وسبينوزا، لوك ومونتيسكيو، ليسينغ وديدرو- والعقل والتعليم ومعرفة الذات والمسؤولية؛ وقبل كل شيء، معرفة الذات؟ أي أمل آخر يوجد أو وجد للبشر؟

لا يعد مثال ميل أصيلًا. بل هو محاولة لدمج العقلانية والرومانتيكية معًا: هدف غوته وفيلهلم هومبولت؛ شخصية غنية وعفوية ومتعددة الجوانب وجسورة وحرة، لكنها عقلانية وذاتية التوجيه. يلاحظ ميل أن الأوروبيين يدينون بفضل كبير لـ«تعددية السبل»[1]. من الفوارق والاختلافات المجردة انبثق التسامح والتنوع والإنسانية. وفي تفجر مفاجئ للمشاعر المناهضة للمساواتية، يمتدح العصور الوسطى لأن البشر كانوا آنذاك أكثر فردانية ومسؤولية: مات الناس دفاعًا عن الأفكار، وتساوت المرأة مع الرجل. استشهد بميشليه موافقًا على رأيه: «بأي يد انهارت العصور الوسطى المسكينة ومكوناتها من بابوية وفروسية وإقطاع؟ انهارت بأيدي الموكلين والمخادعين المفلسين والمزورين»[2]. ليست هذه لغة راديكالي متفلسف، بل بيرك أو كارلايل أو تشيسترتون. في خضم حماسته للون البهيج ونسيج الحياة، نسي ميل لائحة الشهداء، وتعاليم أبيه، وبنثام، وكوندورسيه. ولم يتذكر سوى كولريدج، وأهوال مجتمع الطبقة الوسطى المنبسط على مستوى واحد –المحفل الرمادي الكئيب المنسجم الممتثل، الذي يعبد المبدأ الشرير القائل إن «من الحق الاجتماعي المطلق لكل فرد، أن يتصرف كل فرد آخر في كل مجال كما يجب بالضبط»[3]، أو أسوأ من ذلك، إن «من واجب الإنسان أن يكون الآخر متدينًا»، «لأن الله لا يكره عمل الكافر فقط، بل لن يغفر ذنوبنا إذا تركناه دون مضايقة»[4]. هذه هي شعارات إنكلترا الفيكتورية، وإذا شكلت مفهومها للعدالة الاجتماعية، فمن الأفضل أن تموت. وفي لحظة مماثلة سابقة من السخط الحاد على المرافعات عن استغلال الفقراء استنادًا إلى تفوق الذات الأخلاقي، عبر ميل عن حماسته للثورة والقتل، لأن العدالة أثمن

(1) L 3/274.

(٢) ترجمه ميل من كتاب
Jules Michelet, *Histoire de France*, vols 1-5 (Paris,3 3 8 1 - 41), book 5, chapter 3 (vol. 3, p. 32), in Mill's review of these volumes: CW xx 252.

(3) L 4/289.

(4) Ibid.

من الحياة[1]. كان في الخامسة والعشرين حين كتب ذلك. وبعد ربع قرن، أعلن أن من الأفضل للحضارة التي لا تملك قوة داخلية كافية لمقاومة البربرية أن تستسلم وتموت[2]. ربما لا يكون هذا صوت كانط، لكنه ليس بالتأكيد صوت النفعية؛ بل روسو أو ماتزيني.

نادرًا ما يستمر ميل في هذه النبرة. لم يكن الحل الذي قدمه ثوريًا. إذا أردنا أن نجعل الحياة محتملة، يجب مركزة المعلومات وتوزيع السلطة. وإذ عرف الكل أكبر قدر ممكن من المعلومات، من دون سلطة قوية، ربما نستطيع تجنب دولة «تقزم مواطنيها»[3]، دولة يحظى فيها «رئيس السلطة التنفيذية بالحكم المطلق على تجمع الأفراد المعزولين، ويكون الكل متساوين لكنهم عبيد»[4]؛ «مع بشر أقزام لا يمكن تحقيق منجزات عملاقة فعلًا»[5]. ثمة خطر رهيب في ملل ونحل وأشكال الحياة التي «تشنج» البشر و«تعيق نموهم» و«تقزمهم»[6]. الوعي الحاد في عصرنا بتأثير الثقافة الجماهيرية التي تجرد البشر من صفاتهم الإنسانية؛ وتدمير الأهداف الحقيقية، الفردية والجماعية، عبر التعامل مع البشر بوصفهم مخلوقات لا عقلانية يجب تضليلهم واستغلالهم بواسطة وسائل الإعلان والاتصالات الجماهيرية —ومن ثم «تغريبهم» عن الأهداف الأساسية للبشر عبر تركهم عرضة لتلاعب قوى الطبيعة التي تتفاعل مع الجهل، والرذيلة، والغباء، والتقاليد، وقبل كل شيء خداع الذات والعمى المؤسسي —شعر ميل بعمق وألم بهذا كله، كحال رسكين أو وليام موريس. ولا يختلف في هذه المسألة عنهما إلا في الوعي الأوضح بالمعضلة الناجمة عن الاحتياجات المتزامنة إلى

---

(١) ربما إشارة إلى تعليق في رسالة جون ستيرلنغ بتاريخ ٢٠-٢٢ تشرين أول/أكتوبر ١٨٣١ (CWxii 84). أشير إلى هذه الملاحظات بشكل مباشر ثانية في الصفحة ٢٩٦ أعلاه، «ثورة تحقق لكل البشر دخلا يزيد عن ٥٠٠ جنيه في السنة قد تحسن الأمور إلى درجة كبيرة.» المحرر.

(2) L 4/291.

(3) L 5/310.

(4) *Autobiography*, chapter 6: CW i 201.

(5) L 5/310.

(6) 5 L 3/266, except 'stunt', which is in *Autobiography*, chapter 7 (CW i 260), and *Considerations on Representative Government*, chapter 3 (CW xix 400).

التعبير الذاتي الفردي والمجتمع البشري. حول هذا الموضوع بالذات تألفت مقالة «عن الحرية». أضاف ميل بنبرة كئيبة: «ما يجب أن نخشاه أن تعاليم [هذه المقالة] سوف تحتفظ بقيمتها ردحًا من الزمن»[1].

لاحظ برترند رسل –ابن ميل بالمعمودية– أن أعمق معتقدات الفلاسفة نادرًا ما تتضمن حججهم الأساسية؛ إذ تشبه المعتقدات الجوهرية، والآراء الشمولية عن الحياة، قلاعًا يجب حراستها من العدو[2]. ويستنفد الفلاسفة قوتهم الفكرية في حجج ضد الاعتراضات الفعلية والمحتملة على مبادئهم، ومع أن الأسباب التي يجدونها، والمنطق الذي يستخدمونه، ربما تكون معقدة وحاذقة ومخيفة، إلا أنها أسلحة دفاعية؛ ويتبين، كقاعدة عامة، أن القلعة الداخلية ذاتها –رؤية الحياة التي تشن من أجلها الحرب– بسيطة وغير معقدة نسبيًا. لا يعد دفاع ميل عن موقفه في المقالة عن الحرية، كما أشير كثيرًا، على أعلى مستوى من الجودة الفكرية: يمكن أن تقام أغلبية حججه عليه؛ ولا توجد بينها واحدة شمولية بالتأكيد، أو يمكن أن تقنع خصمًا عنيدًا أو غير متعاطف. ومنذ أيام جيمس ستيفن، الذي ظهر أقوى هجوم له على موقف ميل في سنة وفاته، إلى المحافظين والاشتراكيين والمؤيدين للسلطة الاستبدادية والشمولية في أيامنا الحاضرة، تجاوز عدد المنتقدين له إجمالًا عدد المدافعين عنه. ومع ذلك كله تمكنت القلعة الداخلية –الأطروحة المركزية– من الصمود. ربما تحتاج إلى تفصيل أو تحديد، لكنها تظل العرض الأوضح لوجهة نظر أولئك الذين يرغبون في مجتمع مفتوح ومتسامح، والأكثر صراحة وإقناعًا وإثارة. ولا ينحصر السبب وراء ذلك في استقامة تفكير ميل ونزاهته، ولا سحر أسلوبه النثري ومضمونه الأخلاقي والفكري فسحب، بل حقيقة أنه يقول شيئًا صحيحًا وجوهريًا حول بعض من أكثر سمات البشر وتطلعاتهم وطموحاتهم أهمية وحيوية.

لا يكتفي ميل بمجرد نطق سلسلة من الافتراضات الواضحة المتصلة بقدر ما يستطيع تقديمه من حلقات منطقية (يمكن الشك في معقولية كل

(1) *Autobiography*, chapter 7: CW i 260

(2) Loc. cit (في الحاشية ١، صفحة ٣٢ أعلاه).

منها، لوحده). بل أدرك مسألة عميقة وجوهرية حول التأثير المدمر لأنجح جهد بذله الإنسان في تحسين الذات في المجتمع الحديث؛ وحول التبعات والعواقب غير المقصودة للديمقراطية الحديثة، وسفسطة النظريات التي استخدمت (وتستخدم) للدفاع عن أسوأ هذه العواقب، وأخطارها العملية. لهذا السبب تمكنت مقالته من تثقيف جيله وما تزال خلافية إلى اليوم، على الرغم من ضعف حجتها وتفاصيلها غير المكتملة، وأمثلتها التي تجاوزها الزمن، واللمسة الختامية النسائية (لزوجته) التي لاحظها ديزرائيلي بخبث، والافتقاد الكلي لتلك الجرأة في الإدراك التي لا يمتلكها سوى أصحاب النبوغ الأصيل. ليست افتراضات ميل المركزية حقائق واضحة، ولا بديهيات. بل بيانات تعبر عن موقف قاومه/ ورفضه المتحدرون المعاصرون من أشهر معاصريه: ماركس، كارلايل، دوستويفسكي، نيومان، كومت، وما زالت تهاجم لأنها ما تزال معاصرة. تتصدى مقالة «عن الحرية» لمسائل اجتماعية محددة بصيغة أمثلة مستمدة من قضايا حقيقية ومقلقة في عصره، وما تزال مبادئها ونتائجها حية لأنها تنبثق غالبًا من أزمات أخلاقية حادة في حياة الإنسان، ومن ثم من حياة يمضيها في العمل من أجل قضايا محسوسة ومتعينة واتخاذ قرارات حقيقية –ولذلك تعد خطرة في بعض الأحيان. عاين ميل الأسئلة التي حيرته مباشرة، لا عبر عدسات قدمتها عقيدة متزمتة. كانت ثورته على تعليم أبيه، وإقراره بقيم كولريدج والرومانتيكيين، فعلًا تحريريًا رمى هذه العدسات إلى الأرض. حرر نفسه أيضًا من أنصاف هذه الحقائق، وأصبح مفكرًا بمؤهلاته الذاتية. لهذا السبب، بقي ميل حيًا وحقيقيًا، بينما تراجع سبنسر وكومت، وتاين وبوكل، وحتى كارلايل ورسكين –الشخصيات التي هيمنت بقوة على جيلها– إلى ظلال الماضي بسرعة (أو ابتلعتها هذه الظلال).

من أعراض هذا النوع من السمة الأصيلة ثلاثية الأبعاد، شعورنا بالقدرة الأكيدة على تحديد موقف ميل بالضبط من قضايا عصرنا. هل يشك أحد في الموقف الذي كان سيتخذه من قضية دريفوس، أو حرب البوير، أو الفاشية، أو الشيوعية؟ أو ميونيخ، أو السويس، أو بودابست، أو الحكم العنصري، أو

الاستعمار، أو تقرير لورد وولفندن؟ هل يمكن أن نملك هذا القدر من اليقين في ما يتعلق بغيره من الأخلاقيين البارزين في العصر الفيكتوري؟ كارلايل، أو رسكين، أو ديكنز؟ أو حتى كينغسلي أو ولبرفورس أو نيومان؟ من المؤكد أن هذا وحده نوع من الدليل على ديمومة القضايا التي تناولها ميل ودرجة رؤيته الثاقبة فيها.

- ٥ -

يُمثل ميل في العادة بوصفه مدير مدرسة فيكتورية يتمتع بالنزاهة والنبل والحساسية والإنسانية، لكنه «رزين وعيّاب وحزين»[١]؛ فيه بعض السذاجة، والعناد؛ سيد نبيل، لكنه كئيب وجامد وجاف؛ تمثال من شمع بين تماثيل في عصر مات الآن وانقضى وتيبست شخوصه. ربما تعدل سيرته الذاتية -واحدة من أكثر الروايات عن الحياة الإنسانية إثارة- هذا الانطباع. كان ميل مفكرًا بالتأكيد، ومدركًا تمامًا لهذه الحقيقة، ولم يخجل منها قط. عرف أن اهتمامه الرئيس يكمن في أفكار عامة في مجتمع يعبر غالبًا عن ريبته بها: كتب إلى صديقه غوستاف ديشتال: «اعتاد الإنكليز الارتياب بأكثر الحقائق وضوحًا، إذا اتهم من يقدمها بشبهة تبني أي آراء عامة»[٢]. أثارت الأفكار حماسته وأراد أن تكون مثيرة بقدر المستطاع. أعجب بالفرنسيين لاحترامهم المفكرين خلافًا للإنكليز. ولاحظ أن كلامًا كثيرًا يدور في إنكلترا عن مسيرة الفكر فيها، لكنه بقي متشككًا. وتساءل هل تتجه «'مسيرة الفكر عندنا' نحو التخلي عن الفكر، وتعويض النقص في العمالقة عبر جهد موحد ومستمر لزيادة عدد الأقزام»[٣]. لقد هيمنت كلمة «قزم» والخوف من التقزم على كتاباته كلها.

(١) انظر: Michael St John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (London, 1954), p. 504.

(٢) رسالة بتاريخ ٩ شباط/ فبراير ١٨٣٠ (CW xii 48).

(٣) انظر: 'On Genius' (1832): CW i 330،

مقال ميل «عن العبقرية» رد على مقال بجزأين لا يعرف كاتبه ظهر في مجلة (*Monthly Repository* NS 6 (1832), 556-64, 627-34)، وهيمنت عليه «مسيرة الفكر قدما». العبارة الدقيقة «مسيرة الفكر» لا تظهر في المقال، بل ترد عبارة «مسيرة العقل» (557; cf. 5 58).

ولأنه آمن بأهمية الأفكار، كان على استعداد لتغيير أفكاره ذاتها إذا استطاع الآخرون إقناعه بعدم صلاحيتها، أو حين تتكشف أمامه رؤية جديدة، مثلما حدث في حالة سان سيمون وكولريدج، أو النبوغ الفائق لهارييت تايلور كما اعتقد. أغرم بالنقد من أجل النقد. وكره التملق والمداهنة، حتى مديح أعماله. هاجم الدوغمائية عند الآخرين وحرر نفسها من إسارها فعلًا. وعلى الرغم من جهد أبيه ومعلميه، احتفظ بذهن مفتوح إلى حد غير عادي، واتحد «مظهره الجامد، وحتى البارد» مع «رأس يتأمل ويتدبر ويشتغل مثل محرك بخاري ضخم»، مع «روح دافئة ومتسامية فعلًا» (على حد تعبير صديقه ستيرلينغ)[1]، واستعداد مؤثر وصافي النية للتعلم من أي شخص في أي وقت. تخلى عن التكبر ولم يهتم كثيرًا بشهرته (الفكرية)، ولذلك لم يتشبث بالاتساق والتناغم، ولا بكرامته الشخصية، إذا وجدت قضية إنسانية على المحك. أخلص الولاء للحركات والقضايا والأحزاب، لكن لم يستطع أحد حثه على تأييدها على حساب قول الحقيقة والتصريح بما يعتقد أنه خطأ.

من الأمثلة المعبرة عن ذلك موقفه من الدين. فقد أنشأه أبوه على أكثر عقائد الإلحاد الدوغمائية صرامة وضيقًا. لكنه ثار عليها. لم يؤمن بدين معروف، لكنه لم ينبذ الأديان، على شاكلة الموسوعيين الفرنسيين أو أتباع بنثام، بوصفها نسيجًا من الخيالات والعواطف الفانتازية الطفولية، والأوهام المريحة، والهذر الغامض، والأكاذيب المتعمدة. أكد أن الله ممكن الوجود، بل مرجح، لكن غير مثبت، فإذا كان خيرًا فيستحيل أن يكون كلي القدرة، لأنه سمح بوجود الشر. ولا يريد أن يسمع بكائن يتصف في آن بالخير الكلي والقدرة الكلية وتتحدى طبيعته مبادئ المنطق البشري، لأنه رفض الإيمان بالغيبيات الملغزة باعتبارها

(١) رسالة من جون ستيرلنغ إلى ابنه إدوارد بتاريخ ٢٩ تموز/يوليو ١٨٤٤، واقتبستها آن كيمبل تويل:
Anne Kimball Tuell, *John Sterling: A Representative Victorian* (New York, 1941), p. 69.
(كلمة «الأسباب» تتبعها إشارة استفهام، ربما كناية عن شكوك تويل حول قراءتها للكلمة السابقة.)

مجرد محاولات لمراوغة القضايا المعذبة. وإذا لم يفهم (ولابد أن ذلك حدث مرارًا)، لم يزعم الفهم. ومع أنه كان مستعدًا للقتال في سبيل حقوق الآخرين في الإيمان بدين منبت الصلة بالمنطق العقلاني، إلا أنه رفضه. نظر إلى المسيح بإجلال وتوقير بوصفه أفضل إنسان عاش على الأرض، وعد الوحدانية مجموعة نبيلة من المعتقدات، وإن كانت غير مفهومة بالنسبة له. ورأى أن الخلود ممكن، لكن وضعه على درجة متدنية من سلم الاحتمالات المرجحة. كان في الحقيقة مفكرًا فيكتوريًا لاأدريًا لا يشعر بالارتياح مع الإلحاد، وعد الدين شيئًا من شؤون الفرد الخاصة حصرًا. وحين تلقى الدعوة للترشح للبرلمان، الذي انتخب فيما بعد عضوًا فيه، أعلن أنه مستعد للإجابة عن جميع الأسئلة التي يختار الناخبون في ويستمنستر طرحها، باستثناء تلك المتعلقة بآرائه الدينية. لم يكن ذلك جبنًا منه -تميز سلوكه طوال مدة الانتخابات بالصراحة والجرأة المتهورة إلى حد أن أحدهم علق بالقول إن العلي القدير نفسه لا يمكن أن يتوقع انتخابه على منصة ميل. اعتمد على منطق يقول إن الإنسان يملك حقًا غير قابل للإلغاء في الحفاظ على حياته الخاصة لنفسه، والقتال من أجل هذا الحق، إذا دعت الحاجة. وفي وقت لاحق، عندما انتقدته ابنة زوجته هيلين تايلور وغيرها لأنه لا ينحاز بصلابة أكبر إلى صف الملحدين، واتهموه بالمماطلة والتردد، ظل ثابتًا على موقفه. كانت شكوكه ملكًا له وحده: لا يحق لأحد أن ينتزع منه اعترافًا حول الدين، إلا إذا ثبت أن صمته يضر بالآخرين؛ ونظرًا لتعذر إثبات ذلك، لم يجد سببًا لالتزام علني من جانبه. ومثل أكتون بعده، عد الحرية والتسامح الديني حماية لا غنى عنها للأديان الحقيقية كلها، والتمييز الذي أقامته الكنيسة بين العالمين الروحي والزمني واحدًا من أعظم منجزات المسيحية، بقدر ما يتيح من حرية الرأي. فهو يقدر قيمة هذه الأخيرة أكثر من أي شيء آخر، ودافع عن برادلو بحماسة، مع أنه، ولأنه، لم يوافقه على آرائه.

كان معلمًا لجيل، لأمة، لكن ليس أكثر من معلم يفتقد الإبداع والابتكار. لم يشتهر باكتشاف يدوم أو ابتكار يبقى. ونادرًا ما حقق أي اختراق مهم في المنطق أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الفكر السياسي. لكن لم يبزه أحد في المدى

الذي وصل إليه وقدرته على تطبيق الأفكار في المجالات التي يمكن أن تغل ثمارًا. صحيح أنه لم يتميز بالأصالة، لكنه غير البنية التركيبية للمعرفة الإنسانية في عصره.

ولأنه تمتع بالصدق والاستقامة وبذهن منفتح ومتحضر إلى حد استثنائي، وجد التعبير الطبيعي عنه في أسلوب نثري واضح وبليغ؛ ولأنه جمع مسعى لا يكل إلى الحقيقة مع الاعتقاد بأنها تسكن في بيوت عديدة، بحيث يستطيع حتى «الأعور»، مثل بنثام، رؤية ما لا يراه صاحب البصر الطبيعي[1]؛ ولأن مفهومه عن الإنسان، على الرغم من عواطفه المكبوتة وعقله المفرط في التطور، وشخصيته الجدية والعقلانية والرصينة، كان أعمق غورًا، ورؤيته للتاريخ والحياة أكثر اتساعًا وأقل بساطة مقارنة بأسلافه النفعيين، أو أتباعه الليبراليين؛ برز بوصفه مفكرًا سياسيًا رئيسيًا في عصرنا الحالي. خرج على النموذج شبه العلمي، الموروث من العالم الكلاسيكي وعصر العقل، والطبيعة البشرية المجبرة، التي تملك في كل زمان ومكان العواطف والدوافع والاحتياجات نفسها، ولا تستجيب بشكل مختلف إلا للاختلافات في الوضع والمنبه، أو ترتقي وفقًا لنمط ثابت لا يتغير. استبدل بهذا كله (ليس بطريقة مقصودة على الدوام) صورة الإنسان بوصفه مبدعًا، وغير قادر على استكمال الذات، ولذلك لا يُعد قابلًا للتوقع بشكل كلي: خطاء وغير معصوم، توليفة معقدة وجامعة للأضداد، بعضها يقبل المصالحة وغيرها يستعصي على الحل والانسجام؛ وغير قادر على التوقف عن بحثه عن الحقيقة والسعادة والجدة والحرية، لكن دون ضمان، لاهوتي أو منطقي أو علمي، لمقدرته على تحقيقها؛ كائن لا يبلغ درجة الكمال، وقادر على تقرير مصيره في الظروف الملائمة لتطور عقله ومواهبه. برّحت به مشكلة الإرادة الحرة، ولم يجد لها حلًا أفضل من غيره، مع أنه صدق أحيانًا أنه وجده. رأى أن ما يميز البشر عن باقي العناصر الطبيعية ليس الفكر العقلاني، ولا السيطرة على

(١) الأعمال الكاملة: (CW x 94). يتابع بينثام القول: «تقريبا كل المجالات الثرة للتفكر الأصيل والتأمل الملفت للنظر فتحها أنصاف مفكرين منهجيين».

الطبيعة، بل حرية الاختيار والاختبار؛ ومن بين أفكاره كلها، ضمن له هذا الرأي بالذات شهرة دائمة[1]. كان يعني بالحرية ظرفًا لا يمنع فيه البشر من اختيار هدف وأسلوب تحقيقه. لا يمكن تسمية مجتمع بالإنساني الكامل إلا الذي يتحقق فيه هذا الظرف، برأيه. وتحققه مثل أعلى عده ميل أثمن من الحياة ذاتها.

---

(١) يتضح من السياق العام لهذا المقال أنني لا أتفق مع من يودون تقديم ميل على أنه يفضل نوعًا من هيمنة المفكرين العقلانيين. ولا أعرف كيف يمكن اعتبار تلك التنيجة الموضوعية التي خلص إليها ميل، ليس فقط من حيث الاعتبارات التي طالبتُ بأخذها بالحسبان، بل أيضًا من حيث تحذيرات ميل نفسه من «الطغيان الكومتي»، الذي فكر بإقامة مثل هذه التراتبية تحديدًا. في الآن ذاته، اشترك ميل مع العديد من ليبراليي القرن التاسع عشر، في إنكلترا وأماكن أخرى، ليس في عدائه لتأثير الأفكار التقليدية التي لاتخضع للنقد، أو لقوة العطالة والجمود الهائلة فحسب، بل أيضا في قلقه من حكم الأغلبية الديمقراطية غير المثقفة. لذلك حاول إدخال بعض الضمانات إلى نظامه الفكري ضد شرور الديمقراطية الخارجة عن السيطرة، آملا بوضوح في أن يمارس السلطة في المجتمع الأشخاص الأكثر عقلانية وعدلًا ومعرفة، مع إدراكه في كل الأحوال طغيان الجهل واللاعقلانية (لم يكن ميل متفائلًا جدًا بارتفاع مستويات التعليم). لكن القول بأن ميل كان قلقًا من الأغلبيات شيء، وشيء آخر اتهامه بنزعات سلطوية وتفضيل حكم النخبة العقلانية، بغض النظر عما استمده الفابيون، أو لم يستمدوه، من تعاليمه. ميل ليس مسؤولًا عن آراء تلامذته، خصوصًا أولئك الذين لم يعرفهم ولم يخترهم شخصيًا. وهو آخر من يمكن اتهامه بالدعوة إلى ما أسماه باكونين، في سياق هجومه على ماركس، «التحذلقية»، أو حكم الأساتذة الممضين، التي اعتبرها أحد أكثر أشكال الطغيان ظلمًا واستبدادًا.
[في الحقيقة كان ميل هو من نحت عبارة «التحذلقية» في رسالة إلى أوغست كومت، بتاريخ ٢٥ شباط/ فبراير ١٨٤٢ (CW xiii 502). أحب كومت العبارة وتبناها، بموافقة ميل (xiii 524). انظر على سبيل المثال: *Catechisme positive* (Paris, 1852), p. 377.
استخدم ميل العبارة ثانية بالإنكليزية (L 5/308)، وفي ما بعد، في كتاب
Considerations on Representative Government, chapter 6: CW xix 439.
لم أجد العبارة حتى الآن في أعمال باكونين، مع أنه يستخدم كلمة «*Gosudarstvennost'i*» («*anarkhiya*»: «يا له من قدر للإنسانية- أن نكون عبيد المتحذلقين الممضين». انظر:
See p. 112 in *Archives Bakounine*, vol. 3, *Etatisme et anarchie, 1873* (Leiden, 1967), and p. 134 in Michael Bakunin, *Statism and Anarchy*, ed. and trans. Marshall Shatz (Cambridge etc., 1990).
المحرر.]

من الأمل والخوف
تنبثق حرية البشر

- ١ -

هل تحرر المعرفة دومًا؟ يؤكد رأي الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين، الذي يشاركهم فيه ربما معظم اللاهوت المسيحي، وإن لم يكن كله، أنها تحرر. «ويجب أن تعرف الحقيقة، والحقيقة سوف تجعلك حرًا»[1]. يوافق الرواقيون القدماء، ومعظم العقلانيين المعاصرين على التعاليم المسيحية المتعلقة بهذه القضية. ووفقًا لهذا الرأي، الحرية هي تحقق من دون قيود لطبيعتي الحقيقية — لا تعيقه عقبات خارجية أو داخلية. في حالة الفقرة التي اقتبست منها (وأنا أتبع تفسير فيستوجيير في هذه النقطة)، الحرية المعنية هي التحرر من الخطيئة، أي من المعتقدات الخاطئة عن الله والطبيعة وذاتي، التي تعيق معرفتي وفهمي. الحرية هي حرية تحقيق الذات أو التوجيه الذاتي —تحقق الأهداف الحقيقية لطبيعة الفرد بواسطة نشاطه (مهما أنكرت هذه الأهداف أو الطبائع)، التي تحبط جراء مفاهيمه المغلوطة عن العالم وموقع الإنسان فيه. وحين أضيف إلى ذلك لازمة أنني عقلاني —أي، أستطيع أن أفهم أو أعرف (أو على الأقل أكوّن معتقدًا صحيحًا عن) سبب فعل ما أفعله، أي أميز بين التصرف (الذي يستدعي اتخاذ خيارات، وتشكيل مقاصد، والسعي وراء أهداف) ومجرد السلوك (أي، العمل

(١) انظر: Gospel according to St John, chapter 8, verse 32.

وفقًا لأسباب ربما لا أعرف آلية اشتغالها أو من المستبعد أن تتأثر برغباتي أو مواقفي)- فإن تلك المعرفة بالحقائق المعنية -عن العالم الخارجي، والأشخاص الآخرين، وطبيعتي الخاصة-سوف تزيل العوائق الناجمة عن الجهل والوهم من أمام سياساتي.

اختلف الفلاسفة (إضافة إلى اللاهوتيين والمسرحيين والشعراء) اختلافًا واسعًا حول الصفة المميزة للطبيعة البشرية وغاياتها؛ ما هي درجة/ونوع السيطرة على العالم الخارجي من أجل التحقق، الكامل أو الجزئي، لهذه الطبيعة وغاياتها؛ وهل توجد أصلًا مثل هذه الطبيعة العامة أو الغايات الموضوعية؛ وأين تقع الحدود الفاصلة بين العالم الخارجي للجمادات والمخلوقات غير العاقلة وبين الكائنات الفاعلة. افترض بعض المفكرين أن مثل هذا التحقق كان (ذات يوم، وربما يكون يومًا ما) ممكنًا على الأرض، بينما أنكر غيرهم ذلك. وأكد آخرون أن غايات البشر موضوعية وقابلة للاكتشاف بواسطة مناهج استقصاء خاصة، لكنهم اختلفوا على ماهيتها: تجريبية أم بديهية؛ حدسية أم استطرادية؛ علمية أم تأملية مجردة؛ عامة أم خاصة؛ مقتصرة على محققين أسعفهم الحظ أو الموهبة الخاصة، أم هي متاحة من حيث المبدأ للبشر كلهم. اعتقد آخرون أن مثل هذه الغايات ذاتية، أو محددة بالعوامل المادية أو النفسية أو الاجتماعية، وتختلف اختلافًا شاسعًا. مرة أخرى، افترض أرسطو مثلًا أن تحقيق الذات، أو التحقق الصحيح لطبيعة الفرد يصبح مستحيلًا إذا كانت الشروط الخارجية معادية – إذا عانى الإنسان شؤم ومحنة (ملك طروادة) بريام. من ناحية أخرى، اعتقد الرواقيون وأتباع إبيقور بإمكانية تحقق التحكم الذاتي العقلاني الكامل من قبل الإنسان مهما اختلفت هذه الشروط الخارجية، نظرًا لأن ما يحتاج إليه كله مجرد درجة كافية من الانفصال عن المجتمع البشري والعالم الخارجي؛ وأضافوا إلى ذلك الاعتقاد المتفائل بأن الدرجة الكافية لتحقيق الذات يمكن من حيث المبدأ أن يصل إليها أي شخص يسعى بوعي إلى الاستقلالية والتحكم الذاتي، أي النجاة من التحول إلى دمية تتلاعب بها القوى الخارجية التي يعجز عن السيطرة عليها.

من بين الافتراضات المشتركة بين هذه الآراء كلها ما يأتي:

(١) تمتلك الأشياء والأشخاص طبائع «بنى محددة مستقلة عن كونها معروفة أم مجهولة؛

(٢) تخضع هذه الطبائع أو البنى لنواميس شمولية وقوانين لا تتغير؛

(٣) هذه البنى والقوانين قابلة للمعرفة من حيث المبدأ على الأقل؛ وسوف تحمي معرفتها البشر من التعثر في الظلمة وتبديد الجهد على سياسات محكوم عليها بالفشل، نظرًا لحقائق مثل طبيعة الأشياء والأشخاص والقوانين الحاكمة.

وفقًا لهذا المبدأ، لا يعد الإنسان ذاتي التوجيه، ومن ثم ليس حرًا لأن سلوكه ينتج عن عواطف أخطأت الوجهة – على سبيل المثال، المخاوف من كيانات لا وجود لها، أو كراهية لا يسببها إدراك عقلاني للحالة الحقيقية للأمور، بل الأوهام، والخيالات، ونتائج الذكريات اللاواعية والجراح المنسية. وتعد عمليات العقلنة والأيديولوجيات، وفقًا لهذا الرأي، تفسيرات زائفة للسلوك الذي تعد جذوره الحقيقية مجهولة، أو مهملة، أو مفهومة بطريقة خاطئة. وتولد هذه بدورها مزيدًا من الأوهام والخيالات وأشكال السلوك اللاعقلاني والقهري. لذلك، تتكون الحرية الحقيقية من التوجيه الذاتي: الإنسان حر إلى الدرجة التي يكمن فيها التفسير الصحيح لنشاطه في النيات والمقاصد والدوافع التي يدركها، لا في ظرف سيكولوجي أو فيزيولوجي خفي كان سينتج التأثير ذاته، أي السلوك ذاته (بوصفه خيارًا)، بغض النظر عن التفسير أو التبرير الذي حاول إنتاجه. الإنسان العقلاني حر إذا كان سلوكه غير آلي، وينبع من دوافع، ويقصد تحقيق أهداف، يدركها أو يمكن أن يدركها متى يشاء؛ بحيث يصح القول إن امتلاك هذه المقاصد والأهداف شرط ضروري، وإن لم يكن كافيًا، لسلوكه. أما الإنسان غير الحر فهو يشبه من يجر جرًا أو ينوم مغناطيسيًا: مهما كانت التفسيرات التي ربما يقدمها لسلوكه، يبقى عصيًا على أي تغيير ناجم عن دوافعه الظاهرة وسياساته المكشوفة؛ ونراه في قبضة قوى لا يسيطر عليها، ولا نعده حرًا، حين يتضح أن سلوكه سوف يكون متماثلًا كما هو متوقع مما اختلفت الأسباب التي يقدمها له.

يعني ترتيب الأمور بهذه الطريقة تعريف العقلانية والحرية، أو على الأقل قطع شوط بعيد في هذا الاتجاه. الفكر العقلاني هو فكر يخضع محتواه، أو على الأقل نتائجه المستخلصة، إلى قواعد ومبادئ لا تعد مجرد بنود في تسلسل سببي أو عشوائي؛ السلوك العقلاني هو سلوك يمكن (من حيث المبدأ على الأقل) تفسيره بواسطة اللاعب الفاعل أو المراقب بلغة الدوافع، والمقاصد، والخيارات، والأسباب، والقواعد، وليس بالقوانين الطبيعية فحسب -سببي أو إحصائي، أو «عضوي» أو غير ذلك من النمط العقلاني ذاته (هل تختلف التفسيرات المتعلقة بالدوافع والأسباب وما شابه، عن تلك المتعلقة بالأسباب والاحتمالات وغيرها، «اختلافًا بينًا» ولا يمكن من حيث المبدأ أن تتصادم أو يتصل في الواقع أحدها بالآخر، سؤال حاسم الأهمية بالطبع؛ لكنني لا أرغب في إثارته هنا). إن اتهام شخص بأنه لص يصل إلى حد نسبة العقلانية إليه، أما اعتباره مصابًا بهوس السرقة فهو حرمانه منها. فإذا اعتمدت درجات حرية الإنسان اعتمادًا مباشرًا على (أو تماثلت مع) مدى معرفته بجذور سلوكه، فإن المصاب بهوس السرقة الذي يعرف هوسه، يُعد حرًا بقدر هذه المعرفة؛ وربما يكون عاجزًا عن منع نفسه من السرقة أو حتى محاولة ذلك؛ إلا أن إدراكه لهذه الحقيقة، لأنه الآن في موقع يختار فيه بين محاولة مقاومة هذا الإجبار (حتى وإن حكم عليه بالفشل) أو تركه يأخذ مجراه، لا يحوله إلى إنسان أكثر عقلانية فحسب (وهذا يبدو قابلًا للجدل)، بل أكثر حرية أيضًا.

لكن هل تصح هذه الحالة دومًا؟ هل يعد الوعي بنزعة أو ميل أو سمة مميزة من جانبي مماثلًا لقوة التأثير فيها أو تعديلها -أو هل يزودني بالضرورة بها؟ هنالك بالطبع شعور واضح لكن مبتذل بأن المعرفة تزيد الحرية في بعض الجوانب: إذا عرفت أنني معرض لنوبات صرع، أو مشاعر من الوعي الطبقي، أو التأثير الساحر لبعض أنواع الموسيقى، أقدر -في معنى من معاني «القدرة»- أن أخطط حياتي وفقًا لهذه المعرفة؛ بينما إذا لم أعرف، لا أقدر على ذلك؛ أنا أكسب مزيدًا من القوة، والحرية إلى تلك الدرجة من القوة. لكن هذه المعرفة قد تنقص أيضًا قوتي من جوانب أخرى: إذا توقعت نوبة صرع أو هجمة عاطفة مؤلمة أو

حتى مفرحة، ربما تُكبح ممارسة حرة أخرى لقوتي، أو أمنع من تجربة أخرى - ربما أعجز عن الاستمرار في كتابة الشعر، أو فهم النص اليوناني الذي أقرأه؛ أو التفكير بالفلسفة، أو النهوض من مقعدي: بكلمات أخرى، ربما أدفع لزيادة القوة والحرية في مجال من خسارتهما في آخر (أنوي العودة إلى هذه النقطة لاحقًا، في سياق مختلف قليلًا)[1]. ولا أتحول بالضرورة إلى مقتدر قادر على السيطرة على نوبات الصرع أو الوعي الطبقي أو التعلق بالموسيقى الهندية عبر إدراك وقوعها. إذا كانت المعرفة تعني ما قصده الكتاب الكلاسيكيون - معرفة الحقائق (لا معرفة «ماذا نفعل»، التي ربما تعد طريقة متنكرة للقول إن القضية ليست على هذا النحو، بل التزام بغايات معينة أو قيم محددة، أو التعبير عن قرار بالعمل بأسلوب معين وليس وصفه)؛ بكلمات أخرى، إذا زعمت امتلاك معرفة عن نفسي من النوع الذي أملكه عن الآخرين، فإن مثل هذه المعرفة عن الذات كما تبدو لي، حتى حين تكون مصادري أفضل أو يقيني أكبر، قد تضيف أو لا تضيف إلى الحجم الإجمالي لحريتي. السؤال تجريبي: والإجابة تعتمد على ظروف محددة. إذ لا يتبع لزومًا من حقيقة أن كل مكسب في المعرفة يحررني على صعيد ما، أنه يضيف إلى الحجم الإجمالي للحرية التي أتمتع بها، وذلك للأسباب الواردة آنفًا؛ ربما ينقصها عبر الأخذ بيد أكثر مما يعطي بالأخرى. لكن هناك نقدًا أكثر جذرية لهذا الرأي يجب أخذه بالاعتبار. إذ يفترض القول إني لا أكون حرًا إلا إذا فهمت نفسي (حتى إذا لم يكن ذلك شرطًا كافيًا للحرية) وجود ذات يجب فهمها - وأن هناك بنية وصفت وصفًا صحيحًا بأنها طبيعة بشرية هي ما هي عليه، تخضع للقوانين التي تخضع لها، وتجسد هدفًا للمبحث الطبيعي. تعرض هذا للمساءلة، ولاسيما من بعض الفلاسفة الوجوديين. حيث أكد هؤلاء أن قضية الاختيار البشري أوسع بكثير مما افترض عادة بقناعة هانئة. ولأن الاختيار يشمل المسؤولية، ولأن بعض البشر في معظم الأحيان، ومعظمهم في بعض الأحيان، يرغبون في تجنب حمل هذا العبء، هنالك نزعة نحو البحث عن ذرائع وأعذار. لهذا السبب يميل البشر إلى المبالغة في الأهمية المنسوبة إلى

---

(١) انظر أدناه ص: ٣٥٥.

عمليات القوانين الطبيعية أو الاجتماعية التي يتعذر تجنبها – على سبيل المثال، آليات عمل العقل اللاواعي، أو المنعكسات الشرطية النفسية غير القابلة للتعديل، أو قوانين الارتقاء الاجتماعي. يقول بعض النقاد المنتمين إلى هذه المدرسة (التي تدين بفضل كبير إلى هيغل وماركس وكيركغارد) إن بعض المعوقات الشهيرة للحرية –مثلًا: الضغوط الاجتماعية التي أفاض جون ستيوارت ميل في الحديث عن تأثيراتها- ليست قوى موضوعية مستقلة في وجودها وتأثيراتها عن الرغبات أو الأنشطة البشرية أو غير قابلة للتعديل إلا بوسائل ليست متاحة للأفراد المعزولين –بل بالثورات أو عمليات الإصلاح الراديكالي التي لا يمكن تنظيمها وتصميمها وفقًا لإرادة الفرد. ما أكدوا عليه هو العكس: لست مضطرًا لأن أخضع لاستبداد الآخرين أو أدفع تحت وطأة الضغط إلى الامتثال لمدير مدرسة أو أصدقاء أو أقرباء؛ وينبغي ألا أتأثر بطريقة إجبارية بما يفكر فيه/ أو يفعله القساوسة أو الزملاء أو النقاد أو الجماعات أو الطبقات الاجتماعية. فإذا تأثرت فلأنني اخترت أن أتأثر. لا أشعر بالإهانة حين يسخر الآخرون مني ويصفونني بأنني أحدب، أو يهودي، أو أسود، ولا يغضبني الشعور بأنني متهم بالخيانة، إلا ذا اخترت قبول رأي –تقييم- أولئك الذين يهيمنون علي بأفكارهم ومواقفهم المتعلقة بالحُدُب، أو العرق، أو الخيانة. لكنني أستطيع دومًا أن أختار تجاهل أو مقاومة ذلك كله –أزدري مثل هذه الآراء والرموز ووجهات النظر وأتحداها؛ ثم أصبح حرًا.

هذا هو بالضبط مبدأ أولئك الذين رسموا صورة الحكيم الرواقي، مع أنه مؤسس على فرضيات ومقدمات مختلفة. إذا اخترت الخضوع للعاطفة السائدة أو قيم هذه أو تلك من الجماعات أو الأشخاص، فإن المسؤولية تقع على عاتقي وحدي لا على قوى خارجية –قوى شخصية أو غير شخصية أنسب إلى تأثيرها الذي لا يقاوم، كما أزعم- سلوكي، وأبالغ في الحماسة لذلك من أجل النجاة من لوم الآخرين أو لوم الذات. لا يعد سلوكي أو شخصيتي أو طبعي، وفقًا لهؤلاء النقاد، مادة غامضة أو مرجعًا يشير إلى نمط من الاقتراحات العامة الافتراضية (السببية)، بل نمط من الخيارات، أو امتناع عن الاختيار تمثل بذاتها نوعًا من الخيار لترك الأحداث تأخذ مجراها، وعدم توكيد ذاتي بوصفي لاعبًا

فاعلًا. وإذا كنت أتبنى أسلوب النقد الذاتي ومواجهة الحقائق، ربما أجد أنني أتملص من مسؤولياتي دون أي عناء.

ينطبق هذا كله على مجالي النظرية والممارسة كليهما. ومن ثم، إذا كنت مؤرخًا، ربما تتأثر آرائي حول العوامل المهمة في التاريخ تأثرًا عميقًا برغبتي في تمجيد/ أو تشويه سمعة أفراد أو طبقات -فعل من أفعال التقييم الحر من جانبي، كما قُدمت الحجة. وحين أدرك ذلك، أستطيع الاختيار والحكم كما أشاء: «الحقائق» لا تتكلم أبدًا -أنا وحدي، المصطفي والمقيّم والمحكّم، أقدر على ذلك، وفقًا لإرادتي العزيزة، وفقًا لمبادئ وقواعد ومثل وأحكام مسبقة ومشاعر أستطيع بكل حرية معاينتها وتفحصها وقبولها ورفضها. إذا قلصت إلى الحد الأقصى التكلفة البشرية لخطة سياسية أو اقتصادية معينة، في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، سوف أجد نتيجة الاستقصاء غالبًا أنني أفعل ذلك لأنني أرفض أو أحقد على نقاد أولئك الذين يطبقون الخطة أو خصومهم. وإذا أردت أن أفسر، للآخرين أو لنفسي، سلوكًا جائرًا قمت به على أساس أن «الكيل قد طفح» -في وضع سياسي أو عسكري، أو في ما يتعلق بعاطفة أو حالة داخلية في نفسي- فأنا أخدع ذاتي، أو الآخرين، أو الطرفين معًا. الفعل اختيار؛ والاختيار التزام حر بهذه الطريقة أو تلك من السلوك، والعيش..إلخ؛ والاحتمالات لا تكون أبدًا أقل من اثنين: الفعل أو الامتناع عنه؛ أكون أو لا أكون. ومن هنا، حين ننسب تصرفًا ما إلى قوانين طبيعية غير قابلة للتبدل فإننا نوصّف الواقع الحقيقي توصيفًا خاطئًا: يخالف التجربة، ويثبت الدليل خطأه؛ بينما يعني ارتكاب خطأ هذا التزييف -مثلما فعل معظم الفلاسفة والأشخاص العاديين، وما يزالون- اختيار التملص من مسؤولية اتخاذ الخيارات أو الامتناع عن اتخاذها، واختيار إنكار أن الانجراف مع تيار الرأي السائد المقبول، والتصرف بطريقة شبه آلية، هو نوع من الاختيار بحد ذاته- فعل استسلام حر؛ لأن من الممكن دومًا، رغم أنه مؤلم أحيانًا، أن أسأل نفسي ما الذي أؤمن به فعلًا، وأريده، وأقدره، وما الذي أفعله، وأعيش من أجله؛ وبعد الإجابة بقدر ما أستطيع، يمكن أن أستمر في التصرف وفقًا لأسلوب معين أو أعدّل سلوكي.

لا أرغب في إنكار أن كل ما أحتاج إلى قوله هو: من المغالطة المفهومية النظر إلى المستقبل كما شيد الآن، مدعمًا بحقائق المستقبل الصلبة؛ ومن المغالطة التجريبية الميل إلى تحميل مسؤولية سلوكنا كله، وسلوك الآخرين، لقوى مؤثرة وفاعلة إلى حد يتعذر مقاومتها، لأنه يتجاوز ما تسوغه الحقائق. يهدم هذا المبدأ، في شكله المتطرف، الحتمية التقليدية بضربة قاضية واحدة: أنا مجبر بخياراتي الذاتية؛ والاعتقاد بخلاف ذلك -مثلًا: بالجبرية، أو القضاء والقدر، أو الصدفة- هو اختيار بحد ذاته، واختيار جبان على وجه الخصوص أيضًا. لكن نستطيع أيضًا إثبات أن هذا الميل ذاته عارض من أعراض الطبيعة المحددة للإنسان. وميول مثل النظر إلى المستقبل بوصفه ثابتًا يستحيل تعديله- أي في تشابه تناظري مع الماضي- أو البحث عن مبررات وذرائع، وخيالات هروبية، وتملص من المسؤولية، هي بيانات (معطيات) سيكولوجية. خداع الذات هو افتراضيًا شيء لا يمكن أن أختاره عن وعي، مع أنني ربما اخترت واعيًا التصرف بأسلوب يرجح أن يؤدي إلى هذه النتيجة (دون التراجع عن العاقبة). هنالك فارق مميز بين الخيارات والسلوك القهري، حتى إذا كان الإجبار نفسه نتيجة خيار غير إجباري. إن الوهم الذي أعانيه يقرر مجال خياراتي؛ وسوف تعدل معرفة الذات -تدمير الوهم- هذا المجال، لتزيد احتمال الاختيار الحقيقي بالنسبة لي بدلًا من افتراض أنني اخترت شيئًا، بينما اختاره الآخرون لي في الحقيقة. لكن في مسار التمييز بين أفعال الاختيار الصحيحة والمزيفة (بأي طريقة كانت -وبأي طريقة اكتشفت عبرها أنني كنت موهومًا)، أكتشف مع ذلك أن لدي طبيعة محتومة يتعذر تغييرها. هنالك أشياء معينة لا أستطيع فعلها. لا يمكن (منطقيًا) أن أبقى عقلانيًا أو حكيمًا ولا أعتقد بوجود افتراضات عامة، أو أبقى حكيمًا ولا أستعمل تعابير عامة؛ لا أستطيع الاحتفاظ بجسد مادي وأوقف تأثير الجاذبية. ربما أستطيع بمعنى من المعاني أن أحاول تجريب هذه الأشياء، لكن العقلانية تستدعي معرفة أنني سأفشل. معرفتي بطبيعتي، وبالأشياء الأخرى والأشخاص الآخرين، وبالقوانين الحاكمة لي ولهم، تنقذ طاقاتي من التبدد أو سوء التطبيق؛ وتفضح المزاعم المزيفة والأعذار المزورة؛ وتثبت المسؤوليات في مكانها الصحيح وتطرد المزاعم الكاذبة التي تدعي الأهمية، إضافة إلى

الاتهامات ضد الأبرياء حقًا؛ لكنها لا يمكن أن توسع مجال حريتي في ما وراء الحدود المعينة بواسطة عوامل تقع فعلًا ودائمًا خارج نطاق سيطرتي. أما تفسير هذه العوامل فلا يماثل تلفيق الذرائع التبريرية لها. وسوف تؤدي زيادة المعرفة إلى تنامي العقلانية، وستجعل مني المعرفة اللامحدودة عقلانيًا دون حدود؛ وقد تزيد ما أملكه من قوى وحرية: لكنها لا تجعلني حرًا دون قيود.

لنعد إلى الموضوع الرئيس: كيف تحررني المعرفة؟ دعوني أكرر الافتراض التقليدي مرة أخرى. بناء على الرأي الذي أحاول تفحصه، الرأي الكلاسيكي الذي تحدر إلينا من أرسطو والرواقيين وجزء كبير من اللاهوت المسيحي، ويجد صيغته العقلانية في مبادئ سبينوزا وأتباعه من المثاليين الألمان والمختصين المعاصرين بعلم النفس، تعتقني المعرفة -عبر الكشف عن القوى غير المدركة وغير المميزة بصورة كافية ومن ثم الخارجة عن السيطرة، التي تؤثر في سلوكي وتصرفاتي- من سطوة هذه القوى المستبدة، التي تضاعف استبدادها حين كانت مخبأة ومن ثم غير مفسرة. لماذا؟ لأنني حالما أكشفها، أستطيع السعي لتوجيهها، أو مقاومتها، أو إيجاد الظروف التي تمكنني من تحويلها إلى قنوات غير ضارة، أو استخدامها -لتحقيق أهدافي. الحرية هي حكم ذاتي -في السياسة أو في حياة الفرد- وكل ما يزيد سيطرة الذات على القوى الخارجية عنها يسهم في الحرية. ومع أن الحدود التي تفصل الذات والشخصية عن القوى «الخارجية»، في المجال الفردي-الأخلاقي أو في المجال العام-الاجتماعي، مازالت مبهمة إلى أقصى درجة -وربما يجب أن تكون كذلك- إلا أن أطروحة بيكون هذه تبدو صحيحة وصالحة. لكن مزاعمها مغالية ومتوسعة. فهي تدعى في شكلها الكلاسيكي مبدأ تقرير المصير. ووفقًا لهذا المبدأ، تتكون الحرية من قيام الفرد بدور في تقرير سلوكه وتصرفاته؛ وكلما تعاظم هذا الدور ازدادت الحرية. بينما يتقرر الخضوع، أو افتقاد الحرية، بالقوى «الخارجية»-المادية والسيكولوجية على حد سواء؛ وكلما تعاظم دور هذه القوى، تضاءلت حرية الفرد. كل شيء على ما يرام إلى الآن. لكن إذا سألنا أليس الدور الذي أقوم به — خياراتي، أهدافي، مقاصدي- مقررًا بواسطة أسباب «خارجية» (أو ناتجًا عنها)،

تؤكد الإجابة الكلاسيكية على ما يبدو أن ذلك ليس مهمًا كثيرًا؛ أنا حر فقط حين أقدر على فعل ما أردت. بغض النظر هل كانت حالتي الذهنية بحد ذاتها نتاجًا لسبب آخر – مادي أو نفسي، أو يتعلق بالمناخ أو ضغط الدم، أو شخصيتي؛ ربما تكون كذلك أو لا تكون: فإذا كانت، قد يكون السبب معروفًا أو مجهولًا؛ ما يهم كله، ما يريد أن يعرفه أولئك الذين يقلقهم سؤال هل أفعال الإنسان حرة أم لا، هو هل يعد خياري الواعي شرطًا ضروريًا لسلوكي. فإذا كان، أنا حر بالمعنى الوحيد الذي يطلبه أي كائن عقلاني: ليس المهم هل الخيار ذاته ناتج أو غير ناتج عن سبب؛ وحتى لو نجم كلية عن عوامل طبيعية، لا أكون أقل حرية.

من الطبيعي أن يرد معارضو الحتميين بالقول إن ذلك دفع المشكلة خطوة إلى الوراء: «الذات» تقوم بدورها، في الحقيقة، إلا أنها «مجبرة» إلى حد اليأس. ربما تجدر العودة إلى أصول هذا الجدل الخلافي لأن شكله المبكر هو شكله الأوضح، كما هي العادة دائمًا. فقد ظهر على حد علمي نتيجة اهتمام أوائل الرواقيين الإغريق بفكرتين، كانتا منفصلتين في البداية: السببية/ العلية، أي المفهوم الذي كان جديدًا في القرن الرابع قبل الميلاد حول السلسلة المتصلة من الحوادث التي تشكل فيها الأفعال السابقة سببًا ضروريًا وكافيًا للاحقة؛ والفكرة الأقدم عهدًا حول المسؤولية الأخلاقية الفردية. فقد ظهر إدراك منذ بداية القرن الثالث أن هناك شيئًا من المفارقة وعدم الترابط المنطقي في التوكيد على أن حالة الإنسان الذهنية ومشاعره وإرادته، إضافة إلى أفعاله، مرتبطة بسلسلة سببية متصلة، وفي الوقت ذاته يعد مسؤولًا، أي يستطيع التصرف بطريقة مغايرة لتلك التي اتبعها.

كان كريسيبوس أول مفكر يواجه هذه المعضلة، التي لم تقلق أفلاطون أو أرسطو على ما يبدو، وابتكر الحل المعروف باسم تقرير المصير –الرأي القائل إن البشر يشبهون السلع والحجارة، ويفقدون حريتهم، ويتعذر تطبيق مفهوم المسؤولية عليهم، طالما اعتبروا خاضعين لقوى خارجية لا يملكون القدرة على مقاومتها؛ لكن إذا وجد بين العوامل التي تقرر السلوك عامل يدفع الإرادة نحو أهداف معينة، وإذا كان هذا العامل الدافع شرطًا ضروريًا (كافيًا أو غير كاف)

لفعل محدد، فهم أحرار: لأن الفعل اعتمد على حدوث مشيئة إرادية وما كان سيتم من دونها. أفعال البشر الإرادية، والشخصيات والميول التي تصدر عنها هذه الأفعال، بغض النظر هل يدركونها تمامًا أم لا، جوهرية في الفعل: هذا هو معنى الإنسان الحر.

لم يتردد منتقدو هذا الموقف، من أتباع إبيقور ومذهب الشك، في الإشارة إلى أن ذلك مجرد نصف حل. فمع أن عمليات الإرادة، كما أكدوا لنا، شرط ضروري لما يصح دعوته بالأفعال، لكن إذا كانت هذه العمليات حلقات في السلسلة السببية، ونتائج لأسباب «خارجية» عن الخيارات والقرارات.. إلخ، فإن فكرة المسؤولية تبقى غير قابلة للتطبيق كما في السابق. دعا أحد النقاد[1] مثل هذه الحتمية المعدلة «نصف عبودية». أنا نصف حر إذا تمكنت من التأكيد بشكل صائب أنه ما كان علي فعل «كذا» لو لم أختر فعله، لكن لم أقدر على اختيار بديل آخر. ونظرًا لأنني قررت فعل «كذا»، فإن لفعلي دافعًا لا مجرد سبب؛ و«مشيئتي» بحد ذاتها من بين الأسباب –أحد الشروط الضرورية في الحقيقة– الكامنة وراء سلوكي، وهذا هو معنى تسميتي أو تسميته حرًا. لكن إذا كان الخيار أو القرار محتمًا، ولا يمكن، سببيًا، أن يكون غير ما كان، فإن سلسلة السببية تبقى متصلة، ويجب ألا أكون كما أكد النقاد أكثر حرية حقًا من حالي وفقًا لمعظم الافتراضات الحتمية المتصلبة.

حول هذه القضية بالذات دارت المناقشة المسهبة حول الإرادة الحرة وشغلت الفلاسفة منذ أن ظهرت بالأصل. وجسدت إجابة كريسيبوس، التي تقول إن كل ما يمكن أن أطلبه بمعقولية هو أن تكون شخصيتي ضمن العوامل المؤثرة في السلوك، جوهر المبدأ الكلاسيكي للحرية بوصفها تقرير المصير. وامتد أنصارها في خط زمني متصل من كريسيبوس وشيشرون، إلى توما الإكويني، وسبينوزا، ولوك، ولايبنتز، وهيوم، وميل، وشوبنهور، ورسل، وشليك، وأير، ونويل–سميث، وأغلبية المساهمين في الموضوع هذه الأيام.

---

(١) أونيمايوس الكلبي.

ومن ثم، حين ميز كاتب معاصر وفقًا لهذا الترتيب الزمني (ريتشارد هير) في أحد كتبه[1]، الأفعال الحرة عن السلوك المجرد عبر القول إن المؤشر الذي يدل على أنني حر في فعل «كذا» يتوافر في سؤال نفسي هل من المنطقي أن أسأل: «هل أفعل كذا؟» أو «هل يجب أن أفعل كذا»، كان يكرر الأطروحة الكلاسيكية. يصيب هير حين يقول إن من الممكن أن أسأل: «هل أرتكب خطأ؟»، أو «هل تتحطم سفينتي على الشط؟»، لكن ليس «هل يجب أن أرتكب خطأ؟»، أو «هل يجب أن تتحطم السفينة؟»؛ إذ لا يمكن للجملتين الأخيرتين أن تكونا جزءًا من خيار واع أو غرض مقصود –لا يمكن: بالمعنى المنطقي أو المفهومي للكلمة. واستنتج من هذا أننا نستطيع أن نميز السلوك الحر عن السلوك غير الحر بحضور أو غياب كل ما يجعل من المفهوم أن نسأل: «هل يجب أن أتسلق الجبل؟»، لكن ليس «هل يجب أن أسيء فهمك؟». لكن، إذا كنت سأقول، وفقًا لكارنيديس: «يمكن أن أسأل: هل يجب أن أتسلق الجبل؟ لكن إذا قررت الجواب –والفعل– قوى خارج نطاق سيطرتي، فكيف يمكن لحقيقة أنني أسعى وراء أهداف، وأتخذ قرارات..إلخ أن تحررني من السلسلة السببية؟»، وسوف يعده الرواقيون والتراث الكلاسيكي برمته استقصاء مفهومًا على نحو خاطئ. فإذا كان خياري لا غنى عنه لإنتاج تأثير معين، فأنا لست محتمًا بالسببية مثل إجبار حجر أو شجرة ليست لهما أهداف ولا يتخذان خيارات، وهذا كل ما يمكن للمفكر الليبرتاري أن يرغب في ترسيخه.

لكن لا يمكن لمفكر ليبرتاري أن يقبل ذلك في الحقيقة. ولا يمكن لأحد معني حقًا بالمشكلة التي أوجدها التنافر الواضح من الوهلة الأولى بين الحتمية وحرية الاختيار بين البدائل، أن يرضى بالقول: «يمكن أن أفعل ما أختار، لكن لا يمكن أن أختار غير ما اخترت». من الواضح أن تقرير المصير لا يماثل الحتمية الآلية. وإذا كان أنصار الحتمية على صواب (وربما يكونون كذلك فعلًا) فإن نوع الحتمية وفقًا للغة التي يجب استعمالها لوصف السلوك البشري ليس سلوكيًا، بل «نصف عبودية» حسب رأي كريسيبوس. لكن لا يشبع الليبرتاريين

(١) انظر: R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), chapter 4.

نصفُ الرغيف. فإذا كانت قراراتي محتومة ومقررة كلية بأسباب سابقة، لا توفر مجرد حقيقة أنها قرارات، وحقيقة أن لأفعالي دوافع لا سوابق فقط، ذلك الخط الحدودي الفاصل بين الحرية والضرورة، أو بين الحرية وغيابها، الذي يبدو أن فكرة المسؤولية العادية تستلزمه بوضوح لا لبس فيه، برأي الليبرتاريين على الأقل. بهذا المعنى بالذات تتبدى مبالغات أتباع بيكون.

يمكن رؤية ذلك من زاوية أخرى تعيدنا إلىٰ العلاقات بين المعرفة والحرية. إذ يزيد نمو المعرفة مدى الحوادث القابلة للتوقع، ولا تبدو القابلية- الاستقرائية أو الحدسية- للتوقع منسجمة مع حرية الاختيار، على الرغم من كل ما قيل ضد هذا الموقف. فإذا قلت لشخص: «عرفت دومًا أنك ستتصرف بشجاعة مدهشة في هذا الوضع» لن يفترض الممدوح أنني أطعن في قدرته على حرية الاختيار. لكن ذلك يعود إلى استخدام كلمة «عرفت» بطريقة تقليدية مبالغ بها. وحين يقول أحدهم لآخر: «أعرفك جيدًا: لا تستطيع التصرف إلا بسخاء؛ حتى لو حاولت»، ربما يكون المخاطب حساسًا للإطراء، بسبب عنصر الغلو في المديح في كلمات «لا تستطيع إلا»، و«حتى لو حاولت». وإذا قصد من الكلمات أن تؤخذ حرفيًا، أي إذا قصد المادح أن يفهم الممدوح قوله بمعنى «لا تستطيع أن تمنع نفسك عن السخاء بقدر ما تعجز عن تفادي الشيخوخة أو البشاعة أو التفكير بالإنكليزية لا الصينية» – سوف تتبخر فكرة الجدارة أو الأهلية، ويتحول الإطراء من أخلاقي إلى شبه جمالي.

يمكن أن نجعل ذلك أكثر وضوحًا إذا اتخذنا مثالًا استعلائيًا: إذا قلت عن زيد «إنه لا يقدر على منع نفسه عن الفظاظة والحقد مثلما لا يستطيع بركان أن يمنع انفجار حممه – يجب ألا يلومه أحد، بل يرثي لحاله ويسعى إلى ترويضه أو كبح جماحه كما نفعل مع حيوان بري خطر»، ربما يشعر بإهانة أشد وأعمق مقارنة بتوبيخه على عاداته على افتراض أنه حر في الاختيار بين الفعل والامتناع عنه، حر في الاختيار بين الإصغاء لموعظتنا أو تجاهلها. إن مجرد حقيقة أن شخصيتي هي التي تقرر خياراتي وأفعالي لا تجعلني، إذا كانت شخصيتي ذاتها وتأثيراتها ناجمة عن أسباب حتمية، حرًا بالمعنى الذي يبدو مطلوبًا من

الأفكار عن المسؤولية أو الإطراء واللوم من الناحية الأخلاقية. ومعرفة الأسباب والشروط التي تحتم خياري –معرفة بوجود شروط وأسباب كهذه، معرفة بأن الخيار ليس حرًا (دون تحليل هذا الافتراض)، معرفة تظهر أن فكرة المسؤولية الأخلاقية تنسجم انسجامًا كليًا مع الحتمية الصارمة، وتفضح الليبرتارية بوصفها تشوشًا فوضويًا جراء الجهل أو الخطأ– ذلك النوع من المعرفة يدمج آراءنا الأخلاقية مع الجمالية، ويقودنا إلى النظر إلى البطولة أو الأمانة أو العدالة كما نفعل الآن مع الجمال أو اللطف أو القوة أو النبوغ: نحن نطري أو نهنئ من يملكون هذه السمات والخصال الأخيرة دون تضمين أنهم كانوا قادرين على اختيار امتلاك مجموعة مختلفة من الصفات والخصائص.

سوف تؤشر هذه النظرة إلى العالم، إذا نالت قبولًا عامًا، على تغيير جذري في التصنيفات. وفي هذه الحالة، سوف تجعلنا نفكر بمعظم وجهة نظرنا الأخلاقية والقانونية الراهنة، وجزء كبير من تشريعاتنا الجزائية (بقدر ما تأسست البربرية على الجهل)؛ وسوف توسع مدى تعاطفنا مع الآخرين وعمقه؛ وتستبدل المعرفة والفهم بإسناد المسؤوليات؛ وتجعل من السخط، ونوع الإعجاب المناقض له، عواطف لاعقلانية وبائدة؛ وتفضح أفكارًا مثل الأهلية والجدارة والمسؤولية والندم وربما الصواب والخطأ أيضًا، بوصفها غير مترابطة أو على الأقل غير قابلة للتطبيق؛ وتحول المدح واللوم إلى أدوات تصحيحية أو تعليمية صرفة، أو تحصرها في نطاق القبول أو الرفض الجمالي. ستنجز هذا كله، وإذا كانت الحقيقة إلى جانبها، سوف تفيد البشرية بهذه الطريقة. لكنها لن تزيد مدى حريتنا. لن تجعلنا المعرفة أكثر حرية إلا إذا وجدت حرية الاختيار حقًا– إذا تمكنا اعتمادًا على معرفتنا من التصرف بطريقة مختلفة عن تلك التي كنا ستتصرف بها لولاها– تمكنا، من دون إجبار– أي إذا تمكنا من التصرف بطريقة مختلفة على أساس معرفتنا الجديدة، لكن دون أن نضطر. وحين لا توجد حرية سابقة –ولا مسؤولية عنها– لا يمكن أن تزيد. سوف تضاعف معرفتنا الجديدة ما نتمتع به من عقلانية، وتعمق معرفتنا بالحقيقة فهمنا، وتضيف إلى ما لدينا من قوة، وتناغم داخلي، وحكمة، وفعالية، لكن ليس بالضرورة إلى حريتنا.

إذا كنا أحرارًا في الاختيار، فإن أي زيادة في معرفتنا قد تخبرنا بماهية حدود هذه الحرية وما الذي يوسعها أو يقلصها. لكن مجرد معرفة أن ثمة حقائق وقوانين لا أقدر على تغييرها لا تجعل مني قادرًا على تغيير أي شيء؛ إذا لم أملك حرية أبدأ منها، لن تزيدها المعرفة. وإذا كان كل شيء محكومًا بالقوانين الطبيعية، فإن من الصعب رؤية معنى القول أقدر على «استخدامها» بطريقة أفضل على أساس معرفتي، إلا إذا كانت القدرة ليست قدرة على الاختيار - ليست القدرة التي تنطبق على الحالات التي صح وصفي فيها بأني قادر على الاختيار بين بدائل، ولست مجبرًا بحتمية صارمة على اختيار بديل دون الآخر. بكلمات أخرى، إذا عدت الحتمية الكلاسيكية نظرة صحيحة (وحقيقة أنها لا تتفق مع استخدامنا الحاضر لا تعد حجة ضدها)، فإن المعرفة بها لا تزيد الحرية -إذا لم توجد الحرية فإن اكتشاف أنها لا توجد لن يوجدها. وهذا ينطبق على الحتمية الذاتية بقدر ما يصح على معظم التنويعات الآلية-السلوكية الكاملة.

من المرجّح أن أوضح شرح للحتمية الذاتية الكلاسيكية قدم في كتاب سبينوزا «الأخلاق». ويمثله ستيوارت هامبشير[1]، بطريقة تبدو لي صائبة، بوصفه يؤكد أن الإنسان العقلاني بالكامل لا يختار غاياته، لأن غاياته محددة. وكلما تحسن فهمه لطبيعة البشر والعالم، ازدادت أفعاله تناغمًا ونجاحًا، لكن لن تظهر له أي مشكلة جدية تتعلق بالخيار بين البدائل المقبولة بالتساوي، لأن حاله كحال الرياضي الذي ينتقل بالتفكير العقلاني من المقدمات الصحيحة إلى النتائج المحتومة منطقيًا. وتتكون حريته من حقيقة أنه لن يخضع لأسباب لا يعلم بوجودها أو لا يفهم بشكل صحيح طبيعة تأثيرها. لكن هذا كل شيء. وحين نأخذ بالاعتبار مقدمات سبينوزا -الكون نظام عقلاني، وفهم عقلانية افتراض أو فعل أو نظام، يعادل للكائن العقلاني قبوله أو التماهي به (كما في الفكرة الرواقية القديمة)- يتبين لنا أن فكرة الخيار نفسها تعتمد على نواقص وعيوب المعرفة، ودرجة الجهل. ثمة إجابة صحيحة وحيدة لأي مشكلة تتعلق

(١) انظر: Stuart Hampshire, 'Spinoza and the Idea of Freedom', *Proceedings of the British Academy* 46 (1960), 195-215.

بالتصرف، مثل أي مشكلة تتعلق بالنظرية. وبعد أن تكتشف الإجابة، لا يمكن للإنسان العقلاني منطقيًا إلا أن يتصرف وفقًا لها: لا تعود فكرة الاختيار الحر بين البدائل قابلة للتطبيق. ومن يفهم الأشياء كلها يفهم الأسباب التي تجعلها على هذه الصورة لا على خلافها، ولأنه عقلاني لا يرغب بأن يكون الشيء على غير صورته. قد يكون هذا مثالًا بعيد المنال (وربما يفتقد الترابط عند التأمل فيه)، لكن هذا المفهوم هو الذي يؤسس فكرة أن زيادة المعرفة بحد ذاتها تؤدي دومًا إلى زيادة الحرية، أي النجاة من البقاء تحت رحمة غير المفهوم. وحين يفهم الإنسان الشيء أو يعرفه (عندها فقط) يصبح من المستحيل مفهوميًا -وفقًا لهذا الرأي- أن يصف نفسه بأنه تحت رحمته. وإلى أن يقدم هذا الافتراض العقلاني الشمولي، لا يبدو لي أن مزيدًا من المعرفة يستدعي لزومًا زيادة في الحجم الإجمالي للحرية؛ قد يزيد أو لا يزيد – وآمل أن أظهر أن ذلك مسألة تجريبية على الأغلب. سوف يجعلني اكتشاف أنني لا أقدر على فعل ما اعتقدت ذات مرة أنني قادر عليه أكثر عقلانية -لن أناطح الصخر- لكنه لن يجعلني بالضرورة أكثر حرية؛ ربما تطوقني الجدران الصخرية من كل حدب وصوب؛ ربما أكون أنا نفسي جزءًا منها، حجرًا أصم، أحلم بأن أكون حرًا.

هنالك نقطتان إضافيتان تجدر ملاحظتهما في ما يتعلق بالعلاقة بين الحرية والمعرفة:

(أ) ثمة اعتراض شهير، أثاره بشكل رئيس كارل بوبر، يقول إن فكرة المعرفة الذاتية الكلية متنافرة من حيث المبدأ، فإذا توقعت ما سوف أفعله في المستقبل، تعد هذه المعرفة في حد ذاتها عاملًا إضافيًا في الوضع ربما يدفعني إلى تعديل سلوكي وفقًا له؛ ومعرفة أن الأمر على هذا النحو تعد بحد ذاتها عاملًا إضافيًا، ربما يدفعني إلى تعديله، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم، يعد التوقع الذاتي الكامل مستحيلًا من الناحية المنطقية. ربما يصح ذلك كله، لكنه لا يعد حجة ضد الحتمية بحد ذاتها (ولا يمثلها بوبر بوصفها كذلك) -بل ضد التوقع الذاتي الكلي. ما تحتاج إليه الحتمية كله أن يتمكن /س/ من توقع السلوك الإجمالي لـ/ع/، ويتمكن /ع/ من توقع السلوك الإجمالي لـ/س/

(دون تبادل التنبؤات). لا أستطيع أن أكون عفويًا وقادرًا على التوقع الذاتي؛ لذلك، لا يمكن أن أكون مدركًا بالتوقع الذاتي لجميع حالاتي إذا كانت العفوية من بينها. لا يتبع ذلك أنني لا أستطيع أن أكون عفويًا أبدًا؛ ولا يمكن لهذه الحالة، إذا كنت (عفويًا)، أن تحدث دون أن نعلم بوجودها، مع أنها لا يمكن أن تكون معروفة لي. لهذا السبب، اختتم بالقول إن حجة بوبر من حيث المبدأ لا تدحض الحتمية (ولا تقصد دحضها).

(ب) يعرض ستيوارت هامبشير، في معرض تقديم عدد من الملاحظات مؤخرًا[1]، الرأي القائل إن التوقع الذاتي مستحيل (منطقيًا). فعندما أقول «أعلم أنني سأفعل كذا» (مقابل مثلًا: «سيحدث لي كذا»، أو «سوف تفعل كذا»)، لا أفكر متأملًا في نفسي، كما لو أنني شخص آخر، وأعبر بالتخمين والحدس عن ذاتي وأفعالي المستقبلية، كما أفعل مع شخص آخر أو سلوك حيوان –لأن ذلك سيكون (إذا أصبت في فهم فكرته) معادلًا للنظر إلى ذاتي من خارجها، إذا جاز التعبير، والتعامل مع أفعالي بوصفها مجرد حوادث سببية. فحين أقول أنا أعلم أنني سأفعل كذا، أعني، وفقًا لهذا الرأي، أنني قررت فعل كذا: لأن توقع أنني في ظروف معينة سوف أفعل كذا، أو أقرر فعل كذا، دون الإشارة إلى أنني قررت أم لم أقرر فعله –القول «يمكنني أن أبلغك الآن أنني في الحقيقية سوف أتصرف بأسلوب كذا، مع أنني في الواقع قررت فعل العكس»– لا يحمل معنى منطقيًا. وحين يقول شخص «أعرف نفسي جيدًا بحيث أعتقد أنني، بغض النظر عن قراري الآن، سوف أفعل أي شيء باستثناء كذا حين تسنح الظروف فعلًا»، يعني إذا أصبت في تفسير آراء هامبشير، أنه لا يقترح فعليًا، أي جديًا، الاستعداد لرفض فعل كذا، وأنه لا يقترح حتى محاولة فعل غيره، بل قرر في الحقيقة ترك الأمور تأخذ مجراها. إذ لا يمكن لشخص قرر حقًا محاولة تجنب كذا، أن يتوقع بحسن نية امتناعه عن فعله كما توقع. ربما يفشل في تجنب كذا، وربما يتوقع ذلك؛ لكنه لا يستطيع أن يقرر محاولة تجنب كذا وتوقع أنه لن يحاول فعل ذلك

(١) انظر: Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner and D. F. Pears, 'Freedom and Knowledge', in D. F. Pears (ed.), *Freedom and the Will* (London, 1963), pp. 80-104.

في آن؛ لأنه يستطيع دومًا أن يحاول؛ وهو يعلم ذلك: يعرف أن هذا ما يميزه عن المخلوقات غير البشرية في الطبيعة. والقول إنه سيمتنع حتى عن المحاولة يعادل القول إنه قرر عدم المحاولة. بهذا المعنى تعني «أعلم» «قررت» ولا يمكن من حيث المبدأ أن تكون تنبؤية.

هذا هو موقف هامبشير، إذا فهمته، وأشعر بتعاطف كبير معه، لأنني أستطيع رؤية أن التوقع الذاتي كثيرًا ما يكون طريقة مراوغة للتملص من مسؤولية القرارات الصعبة، بينما يتخذ القرار في الحقيقة بترك الأمور تأخذ مجراها، مع تمويه ذلك بتحميل المسؤولية على ما يحدث لطبيعة البشر التي يزعم أنها ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. لكنني أتفق مع نقاد هامبشير الذين يؤكدون، من وجهة نظري، حدوث الحالة التي يصفها مرارًا وتكرارًا، لكن قد توجد ظروف تجعل من الممكن لي القول إنني، في هذه اللحظة، عازم على عدم فعل كذا، وفي الوقت ذاته توقع أنني سوف أفعل كذا، لأنني لا آمل، عندما يحين الوقت، حتى بمحاولة مقاومة فعل كذا. أستطيع في الواقع أن أقول: «أعرف نفسي جيدًا. حين تحل الأزمة، لا تعتمد علي لتقديم المساعدة. ربما أهرب؛ مع أنني في هذه اللحظة عاقد العزم حقًا على التخلي عن الجبن وفعل كل ما أستطيع للوقوف إلى جانبك. يستند توقعي بأن عزيمتي لن تصمد إلى معرفتي بشخصيتي، لا إلى حالتي الذهنية الراهنة؛ ونبوءتي ليست عارضًا من أعراض سوء النية (لأنني لا أتذبذب في هذه اللحظة)، بل على العكس، هي دليل على حسن النية، على الرغبة في مواجهة الحقائق. أؤكد لك بكل إخلاص أن نيتي الراهنة هي أن أتشجع وأقاوم. لكنك ستركب مخاطرة كبيرة إذا بالغت في الاتكال على قراري الحالي؛ ولن يكون من النزاهة أن أخفي عنك الحالات التي جبنت فيها وتراجعت في الماضي». يمكن أن أقول ذلك عن الآخرين، على الرغم من عزيمتهم المخلصة، لأني قادر على التنبؤ بطريقتهم في التصرف؛ يمكنهم بالمقابل توقع ذلك مني. وبالرغم من حجة هامبشير المعقولة والمغرية، أعتقد أن مثل هذه المعرفة الذاتية الموضوعية ممكنة وتحدث؛ ومن ثم لا أرى أنحجته تضعف قوة الفرضية الحتمية. يبدو لي أنني أستطيع، أحيانًا وليس دائمًا،

أن أضع نفسي إذا جاز التعبير في نقطة مراقبة خارجية والتفكر في نفسي كأنما أنا إنسان آخر لأجري عملية حساب لاحتمالات تشبثي بالقرار الحالي مع الدرجة ذاتها تقريبًا من الموضوعية والموثوقية التي يجب أن أتمتع بها فيما لو كنت أحكم في قضية شخص آخر مع كل ما أستطيع حشده من نزاهة وحيادية. في هذه الحالة، «أعلم كيف سأتصرف» ليست بالضرورة جملة خبرية عن قرار: إذ يمكن أن تكون مجرد عبارة وصفية له. ويبدو التوقع الذاتي من هذا النوع، بشرط أنه لا يزعم الدقة البالغة أو العصمة، مع تلبية اعتراض بوبر الوارد آنفًا، عبر بقائه تجريبيًا والسماح بإجراء التعديلات السلوكية الممكنة نتيجة التوقع الذاتي ذاته – يبدو ممكنًا ومتسقًا مع الحتمية.

بكلمات أخرى، لا أرى سببًا للافتراض أن مفهوم الحتمية، بغض النظر هل تعلق بسلوك الذات أو الآخرين، متنافر منطقيًا من حيث المبدأ، أو متعارض مع اتخاذ الخيارات، بشرط ألا تعد هذه الخيارات ذاتها أقل حتمية من الظواهر الأخرى. أرى أن مثل هذه المعرفة، أو المعتقد المؤسس على ركائز ثابتة، تزيد درجة العقلانية، والكفاءة، والقوة؛ والحرية الوحيدة التي تسهم فيها هي حرية التحرر من الأوهام. لكن هذا ليس المعنى الأساسي للتعبير الذي ظل الجدل الخلافي حوله محتدمًا على مدى اثنين وعشرين قرنًا.

لا أرغب في الخوض في مياه مشكلة الإرادة الحرة إلى عمق أكبر مما فعلت. لكن أود أن أكرر ما قلته في موضع آخر، وتعرضت بسببه لانتقادات حادة من أنصار الحتمية: إذا تحقق تقدم عظيم في ميدان علم النفس الفيزيائي؛ وإذا افترضنا أن عالمًا متمرسًا سوف يسلمني مغلفًا مختومًا، ويطلب مني ملاحظة تجاربي كلها –الاستبطانية وسواها– لمدة زمنية محدودة –نصف ساعة مثلًا– وكتابتها بأقصى قدر من الدقة؛ وإذا فعلت ذلك على أفضل وجه ممكن، ثم فتحت المغلف وقرأت ما فيه، فأكتشف أنه يتطابق إلى درجة لافتة مع ما سجلته في دفتري عن تجاربي في أثناء مدة نصف الساعة، لا بد أن أصدم بالتأكيد، وهذا ما سيحل بغيري أيضًا. عندئذ، يجب علينا الإقرار، بسرور أو حزن، بأن جوانب السلوك البشري التي اعتقد أنها تقع ضمن مجال الاختيار الحر، تخضع لقوانين

سببية مكتشفة كما تبين لنا. وإقرارنا بذلك قد يعدل سلوكنا، وربما لنصبح أكثر سعادة وتناغمًا؛ لكن هذه النتيجة التي تلقى الترحيب ستكون نتاجًا سببيًا لوعينا الجديد. لا أستطيع أن أرى لماذا تعد مثل هذه الاكتشافات مستحيلة، أو حتى بعيدة الاحتمال على نحو محدد؛ إذ قد تحدث تغييرًا رئيسًا في علم النفس وعلم الاجتماع؛ وعلى الرغم من كل شيء، فقد شهدت علوم أخرى في أيامنا الحالية ثورات عظيمة.

لكن الفارق الرئيس بين التقدم السابق وهذا الاختراق الخيالي (ومع هذا التكهن اختلف معي معظم النقاد) هو أنه سوف يعدل، إلى جانب إحداث تغيير هائل في معرفتنا التجريبية، إطارنا المفهومي بصورة أكثر جذرية مما غيرته اكتشافات الفيزيائيين في القرن السابع عشر أو العشرين، أو البيولوجيين في القرن التاسع عشر. سوف تزعزع مثل هذه القطيعة المعرفية مع الماضي، في علم النفس وحده، أركان مفاهيمنا الحاضرة واستخداماتها. وتخضع المعجم الكامل لمفردات العلاقات البشرية إلى تغيير جذري. أما تعابير مثل «كان من الواجب علي ألا أفعل كذا»، «كيف أمكنك أن تختار كذا؟».. إلخ، بل اللغة المستعملة في نقد وتقييم سلوك الذات والآخرين برمتها، فسوف تخضع لتغيير حاد، بينما ستكون التعابير التي احتجنا إليها للأغراض الوصفية والعملية -تصحيحية، ومانعة، ووعظية- (وسواها من التعابير المفتوحة دومًا لحتمية مستمرة؟) مختلفة اختلافًا شاسعًا بالضرورة عن اللغة التي نستعملها الآن.

يبدو لي أن من غير الحكمة التقليل من أهمية تأثير تجريد المدح، والذم، وعديد من الافتراضات المناقضة للحقيقة، وشبكة المفاهيم المتعلقة بالحرية والاختيار والمسؤولية، من معظم وظيفتها ومعناها في الوقت الحالي. لكن ما يعادل ذلك في الأهمية الإصرار على أن حقيقة كون مثل هذا التحول ممكن الحدوث -أو من المطلوب ربما أن يحدث على أي حال- لا يميل بالطبع إلى إظهار أن الحتمية صحيحة أو خاطئة؛ بل مجرد عاقبة ينزع الذين قبلوها بوصفها صحيحة إلى عدم تمييزها بصورة كافية. أرغب بأن أضيف أن القضية الأخرى، المتمثلة في حقيقة الحتمية وهل هي مسألة تجريبية أم لا، غير واضحة بحد ذاتها.

وإذا تحقق مثل هذا التقدم الثوري في المعرفة النفسية -الاجتماعية، فإن الحاجة إلى مفاهيم جديدة لصياغتها، والتعديل اللاحق (على أقل تقدير) للمفاهيم في الحقول الأخرى، سوف تظهر بحد ذاتها الغموض النسبي للحدود الفاصلة بين التجريبي والمفهومي. وإذا أنجزت هذه الاكتشافات التجريبية، ربما تؤشر على ثورة في الفكر الإنساني لم يحدث مثلها في الماضي قط.

التفكير المتأمل في تحول اللغة -وتغير الأفكار (وهذه مجرد طرائق بديلة لقول الشيء نفسه)- الذي قد يجلبه انتصار المعرفة الدقيقة في هذا المجال، مضيعة للوقت. لكن هل يشكل مثل هذا التقدم في المعرفة زيادة إجمالية في الحرية بالضرورة؟ حرية من الخطأ، ومن الوهم، والخيال الجامح، وتضليل العواطف – أجل هذه كلها بالتأكيد. لكن هل هذا هو المعنى المركزي للكلمة كما نستخدمها عادة في الفلسفة أو الكلام العادي؟

- ٢ -

لا أرغب بالطبع في إنكار أننا حين نقول عن إنسان إنه حر -أو أكثر حرية مما كان من قبل- ربما نستعمل الكلمة للإشارة إلى الحرية الأخلاقية، أو الاستقلالية، أو تقرير المصير. يعد هذا المفهوم، كما أكدنا مرارًا، أبعد ما يكون عن الوضوح: تحتاج التعابير المركزية -الرغبة، النية، الفعل، والأفكار الأخرى ذات الصلة، مثل الضمير، الندم، الذنب، الإجبار الداخلي مقابل الخارجي..إلخ- إلى تحليل، وهذا بحد ذاته يستدعي سيكولوجية أخلاقية تبقى غير متوافرة؛ وفي هذه الأثناء، تبقى فكرة الاستقلالية الأخلاقية -ما هي، أو عن ماذا، أو كيف تتحقق- غير واضحة المعالم. فضلًا عن ذلك، هل يجب أن نصف شخصًا بأنه حر إذا كان تصرفه يظهر حالات من التناسق المنتظم الثابت، ويصدر (مهما كانت طريقة إثبات ذلك) عن أفكاره، ومشاعره، وأفعاله الإرادية، بحيث نميل إلى القول إن من المتعذر أن يتصرف بشكل آخر مختلف. ثمة شك في ذلك على ما يبدو. قد تستدعي القابلية للتوقع الحتمية أو لا تستدعيها؛ لكن إذا كنا في موقع يمكننا من الاطلاع عن كثب على شخصية إنسان، وردود

أفعاله، ونظرته العامة، بحيث نتيقن من قدرتنا، في وضع معين، على توقع كيف سيتصرف، ربما أكثر منه، هل نخضع لإغراء وصفه بأنه نموذج نمطي للإنسان الحر أخلاقيًا أو غير ذلك؟ ألا نعتقد أن الجملة التي استعملها باتريك غاردنر، «سجين شخصيته»، تصفه بصورة أفضل؟[1] بل تلائمه إلى حد أنه سيقبلها بنفسه -نادمًا أو راضيًا- في حالات معينة؟ لا ريب في أن من يتشبث بعاداته ونظرته إلى هذا الحد لا يعد مثالًا للحرية الإنسانية.

يبدو لي أن الافتراض المركزي الشائع في الفكر والكلام يشير إلى أن الحرية هي السمة الرئيسة التي تميز البشر عن غير البشر؛ وأن هناك درجات من الحرية، درجات تكونت جراء غياب العقبات المعيقة لممارسة الاختيار؛ الاختيار الذي لا يتقرر بحد ذاته بظروف أو شروط سابقة، أو لا يتقرر كلية بها على الأقل. ربما يكون المنطق السليم خاطئًا في هذه المسألة، كما في غيرها؛ لكن مسؤولية الدحض تقع على أولئك المعارضين. قد لا يكون المنطق السليم مدركًا للتشكيلة المتنوعة الكاملة من هذه العقبات: ربما تكون مادية أو نفسية، «داخلية» أو «خارجية»، أو معقدة تتركب من العناصر كلها، ويصعب أو يستحيل تفكيكها مفهوميًا، بسبب عوامل اجتماعية أو/ وفردية. ربما يبالغ الرأي الشائع في تبسيط القضية؛ لكن يبدو لي أنه مصيب في ما يتصل بجوهرها: الحرية تتعلق بغياب العقبات المعيقة للفعل. ربما تتكون هذه العقبات من قوة مادية، قوة الطبيعة أو البشر، تمنع مقاصدنا من التحقق: ظروف جغرافية، أو جدران سجن، أو رجال مسلحون، أو تهديد (يستخدم سلاحًا بشكل مقصود أو غير مقصود) بالحرمان من الطعام أو المأوى أو سوى ذلك من ضروريات الحياة؛ أو ربما تكون نفسية: مخاوف و«عقد نفسية»، جهل، خطأ، تحيز، أوهام، خيالات جامحة، دوافع قهرية، اضطرابات عصبية، اضطرابات عقلية -عوامل لا عقلانية من أنوع عديدة. الحرية الأخلاقية -التحكم العقلاني بالذات- ومعرفة كل ما هو على المحك، وما هو الدافع وراء الفعل؛ والاستقلالية عن التأثير غير المدرك للأشخاص الآخرين أو الماضي الشخصي أو ماضي الجماعة أو الثقافة؛ وانهيار

---

(1) Op. cit. (في الحاشية١، صفحة ٣٤٥ أعلاه), p. 92.

الآمال، والمخاوف، والرغبات والحب والكره والمثل، التي تعد كلها غير مبررة حالما تخضع للاستقصاء والفحص العقلاني - تحرر كلها في الواقع من أشد العقبات التي تعترض سبيل البشر صعوبة وأكثرها مكرًا؛ ولم يبدأ فهم تأثيرها الكامل بصورة كافية، على الرغم من الرؤى الثاقبة لكن المبعثرة للأخلاقيين من أفلاطون إلى ماركس إلى شوبنهور، إلا في القرن الحالي (العشرين)، مع نهوض التحليل النفسي وإدراك مضامينه الفلسفية.

سيكون من العبث إنكار صحة هذا المعنى لمفهوم الحرية، أو اعتماده المنطقي الوثيق على العقلانية والمعرفة. وعلى شاكلة أنواع الحرية كلها، يتكون من/ أو يستند إلى إزالة العقبات، المعوقات النفسية في هذه الحالة بالذات، من أجل الاستخدام الكامل لقوى الإنسان لبلوغ الغايات التي يختارها؛ لكن هذه تشكل صنفًا واحدًا فحسب من مثل هذه العقبات، مع أنها مهمة ولم تخضع للتحليل الكافي. أما التشديد على هذه مع استبعاد الأصناف الأخرى من العقبات، والأشكال الأخرى الأفضل تميزًا من الحرية، فلا بد أن يؤدي إلى التحريف والتشويه. لكن هذه، كما يبدو لي، هي التي ركز عليها أولئك الذين حصروا الحرية في إطار تقرير المصير، من الرواقيين إلى سبينوزا وبرادلي وستيوارت هامبشير.

الإنسان الحر هو القادر على اتخاذ خيار دون إجبار؛ والاختيار يستدعي احتمالات متنافسة - بديلين «مفتوحين» دون قيود على الأقل. وهذا بدوره ربما يعتمد على ظروف خارجية لا تترك سوى بعض السبل غير المسدودة. حين نتحدث عن مدى الحرية التي يتمتع بها شخص أو مجتمع، نتذكر كما يبدو لي مدى أو عرض السبل السالكة أمامه، وعدد الأبواب المفتوحة إذا جاز التعبير، وإلى أي حد هي مفتوحة. الاستعارة غير مكتملة، إذ لا يفيد «عدد» و«مدى» هنا. بعض الأبواب أكثر أهمية من غيرها -والوجهات التي تؤدي إليها أكثر محورية في حياة الفرد أو المجتمع. بل يفضي بعضها إلى أبواب مفتوحة أخرى، وغيرها إلى مغلقة؛ وهنالك حرية فعلية وحرية محتملة- اعتمادًا على مدى سهولة فتح بعض الأبواب، باعتبار المصادر الموجودة أو المحتملة، المادية أو الفكرية. كيف

يمكن قياس وضع إزاء آخر؟ كيف نقرر هل يعد شخص لا تعوقه قيود أشخاص آخرين ولا ظروف ناجمة مثلًا عن اكتساب ما يكفي من الأمن أو ضروريات الحياة أو وسائل الراحة المادية، لكنه ممنوع من حرية الكلام والاجتماع، هل يُعد أقل أو أكثر حرية من آخر يجد من المستحيل، بسبب سياسات حكومته الاقتصادية مثلًا، الحصول على أكثر من ضروريات الحياة، لكنه يمتلك فرصًا أكبر للتعليم أو الاتصال أو الاجتماع بحرية مع الآخرين؟سوف تظهر على الدوام مشكلات من هذا النوع -فهي مألوفة في الأدبيات النفعية، بل في جميع أشكال السياسات العملية غير التوتاليتارية. وحتى حين لا يمكن توفير قاعدة صلبة وسريعة، يبقى قياس حرية شخص أو مجموعة محددًا إلى درجة كبيرة بسلسلة من الاحتمالات القابلة للاختيار.

إذا ضاق مجال الاختيار «المادي» أو «الفكري» أمام شخص، بغض النظر عن مدى قناعته به ورضاه عنه، ومدى صحة مقولة كلما زادت عقلانيته زاد وضوح السبيل العقلاني الوحيد أمامه، وتراجع احتمال تردده بين البدائل (وهي فرضية تبدو لي خاطئة)، لن تجعله هذه الحالات بالضرورة أكثر حرية من آخر يكون مدى الاختيار أعرض أمامه. وربما تسهم إزالة العقبات عبر استئصال الرغبة في دخول/ أو حتى إدراك السبيل الذي تقف فيه هذه العقبات، في الطمأنينة والقناعة وربما الحكمة، لكن ليس الحرية. لا ريب في أن استقلالية الفكر -سلامة العقل، واستقامة الشخصية، وعافية البدن، والتناغم الداخلي- تمثل شروطًا مرغوبة، كما تستدعي إزالة عدد كاف من العقبات المعيقة للتأهل، من أجل هذا السبب وحده، للتمتع بنوع من الحرية -نوع واحد فحسب من بين أخرى. ربما يقول قائل إنه فريد في ذلك على الأقل: لكن هذا النوع من الحرية شرط ضروري لأنواع الحرية الأخرى كلها -لأن الجاهل، والمهووس، واللاعقلاني، يعمى عن الحقائق، والأعمى إلى هذا الحد يماثل في خضوعه وحرمانه من الحرية في الواقع من تغلق أمامه الاحتمالات بموضوعية. لكن ذلك لا يبدو لي صحيحًا. فالجاهل بحقوقه، والعصابي (أو الفقير) إلى حد يحرمه من الاستفادة منها، يجعلها ذلك كله عديمة الفائدة بنظري؛ لكن لا يلغي وجودها؛

باب أغلق أمام سبيل يفضي إلى أبواب أخرى مفتوحة. إن تهديم شرط الحصول على الحرية أو غيابه (المعرفة، المال) لا يعني تدمير تلك الحرية نفسها؛ لأن جوهرها لا يكمن في إتاحتها، مع أن قيمتها قد تكون كذلك. وكلما زادت السبل التي يمكن أن يسلكها البشر، توسعت هذه السبل، وزادت المفتوحة والحرة منها؛ وكلما تحسنت معرفة البشر بالسبل المتوافرة أمامهم، وكم هي مفتوحة، زادت معرفتهم بمدى حرية أنفسهم. إن الحرية من دون المعرفة بها مفارقة مريرة، لكن إذا اكتشف شخص لاحقًا أن الأبواب مفتوحة مع أنه لم يعلم بها، سوف يأسف بمرارة لا لغياب الحرية بل لجهله. أما مدى الحرية فيعتمد على الفرص المتاحة للفعل، لا على المعرفة بها، مع أن مثل هذه المعرفة قد تمثل شرطًا لا غنى عنه لاستعمال الحرية، ومع أن العقبات التي تعيق السبيل إليها هي في حد ذاتها تجريد من الحرية –حرية المعرفة. يسد الجهل السبل، وتفتحها المعرفة. لكن هذه الحقيقة البديهية لا تستدعي أن الحرية تتضمن الوعي بالحرية، فضلًا عن تماثلهما.

من الجدير بالملاحظة أن الأبواب الفعلية المفتوحة هي التي تقرر مدى حرية الإنسان، لا ما يفضله. وهو لا يكون حرًا لمجرد غياب العقبات، النفسية أو سواها، التي تعترض طريق رغباته –حيث يفعل ما يشاء- لأنه في تلك الحالة يمكن أن يصبح حرًا بتعديل رغباته وميوله لا فرصه المتاحة للفعل. فإذا تمكن سيد من تكييف عبيده بحيث يحبون قيودهم، لا يزيد حريتهم كما يبدو في الظاهر لأول وهلة، مع أنه ربما يضاعف رضاهم وقناعتهم أو يقلص بؤسهم على أقل تقدير. لقد استخدم بعض القيمين على البشر من عديمي الضمير على طول مجرى التاريخ التعاليم الدينية لجعل الناس أقل سخطًا على المعاملة الوحشية والجائرة. وحين تنجح مثل هذه الإجراءات، ويوجد سبب وجيه للاعتقاد بأنهم فعلوا ذلك مرارًا وتكرارًا، وإذا تعلم الضحايا عدم الاهتمام بما يعانونه من آلام وإهانات (مثل إبكتيتوس)، فإن بعض الأنظمة الاستبدادية يجب وصفها كما هو مفترض بمبتكرة الحرية؛ لأن باستئصال المغريات المشوشة، و«استعباد» الرغبات والعواطف والأهواء، يمكن إيجاد حرية أكبر (وفقًا لهذه الافتراضات)

من تلك التي توجدها المؤسسات التي توسع مجال الاختيار الفردي أو الديمقراطي ومن ثم تنتج الحاجة المقلقة إلى الانتقاء، وتحدد للذات وجهة معينة دون سواها -العبء الثقيل للتنوع المحرج للخيارات (الذي اعتبر عرضًا من أعراض العقلانية من عدد من المفكرين في التراث العقلاني). أصبحت هذه المغالطة القديمة مألوفة الآن إلى حد تحتاج إلى الدحض. وأوردتها لمجرد التوكيد على التمايز الحاسم بين تعريف الحرية بوصفها غياب العقبات المعيقة لما أريد فعله (الذي يمكن أن ينسجم كما هو مفترض مع أفق الحياة الضيق، نتيجة تأثير القوة الشخصية أو غير الشخصية، أو التعليم أو القانون، أو الصديق أو العدو، أو الواعظ الديني أو الأهل، أو حتى ذاتي الواعية)، والحرية باعتبارها سلسلة من الاحتمالات المفتوحة موضوعيًا، بغض النظر هل هي مرغوبة أم لا، حتى وإن كان من الصعب أو المستحيل تقديم قواعد ناظمة لقياس أو مقارنة درجات منها، أو لتقييم الأوضاع المختلفة المتعلقة بها.

هنالك بالطبع معنى يعرفه تمامًا فلاسفة الأخلاق كلهم، يكون إبكتيتوس تبعًا له أكثر حرية من سيده أو الإمبراطور الذي أجبره على الموت في المنفى؛ أو لا تصنع الجدران الحجرية سجنًا. ومع ذلك كله، فإن مثل هذه العبارات تستمد قوتها البلاغية من حقيقة أن هناك معنى مألوفًا أكثر شيوعًا يكون العبد تبعًا له أقل البشر حرية، والجدران الحجرية والقضبان الحديدية عقبات فعلية أمام الحرية؛ ولا تعد الحريات الأخلاقية والمادية أو السياسية أو القانونية مجرد ألفاظ متجانسة. وإذا لم نأخذ بالاعتبار نواة من المعنى المشترك -سمة مشتركة مفردة، أو «تشابهًا عائليًا»- نواجه خطر تمثيل واحد أو آخر من هذه المعاني بوصفه جوهريًا، بينما تدفع البقية إلى التطابق القسري معه، أو ترفض بوصفها سخيفة أو سطحية. وأشهر الأمثلة على هذه العملية السفسطات التي تمثل فيها أنماط متنوعة من الإجبار والسيطرة على الفكر باعتبارها وسائل للحرية «الحقيقية» أو حتى مقومات بنيوية لها، أو على العكس، اعتبار الأنظمة الليبرالية السياسية أو القانونية وسائل كافية لا لضمان الحرية لأشخاص يفتقدون العقلانية والنضج، جراء نقص التعليم أو غيره من وسائل التطوير الفكري لفهم مثل هذه القواعد أو

القوانين أو الاستفادة منها، بل توفير الفرص لهم لاستخدامها. لذلك، فإن من المهم ترسيخ المعنى المركزي للتعبير، إذا وجد.

لكن هناك اعتبارًا آخر في ما يتعلق بالمعرفة والحرية أود العودة إليه[1]. هل صحيح أن المعرفة تفتح على الدوام بعض الأبواب بالضرورة، لكنها لا تغلق أبدًا غيرها؟ إذا كنت شاعرًا، ألا تقلص بعض أشكال المعرفة قدراتي ومن ثم حريتي أيضًا؟ لنفترض أنني أحتاج إلى أوهامي الخيالية وبعض الأساطير من نوع معين يوفرها الدين الذي نشأت على تعاليمه، أو الذي اهتديت إليه، بوصفها منبهًا ومحفزًا. الآن، لنفترض أن مفكرًا عقلانيًا محترمًا دحض هذه المعتقدات، وحطم أوهامي، وبدد الأساطير؛ ألا يكون مكسبي الواضح في المعرفة والعقلانية مستمدًّا من تنقيص قدراتي الشعرية أو تدميرها؟ من السهولة بمكان القول إن ما خسرته هو قدرة تعتاش على الأوهام الخيالية أو الحالات والمواقف اللاعقلانية التي دمرها تقدم المعرفة؛ وأن بعض القدرات غير مرغوبة أصلًا (مثل القدرة على خداع الذات)، وأن هذه قدرات على أي حال وليست حريات. ربما يقال إن الزيادة في المعرفة لا تنقص حريتي (أعتقد أن هذه حقيقة تحليلية كما يزعم)؛ لأن معرفة جذور نشاطي تعني إنقاذي من الخضوع لعبودية المجهول – من التعثر في الظلمة الحاشدة بالأوهام الملفقة التي تغذي المخاوف والسلوك اللاعقلاني. فضلًا عن ذلك كله، سيقال إنني حققت مكاسب واضحة في مجال الحرية وتقرير المصير نتيجة تدمير أوهامي الخيالية؛ لأنني أستطيع الآن تقديم تبرير عقلاني لمعتقداتي، كما أصبحت دوافع أفعالي أكثر جلاء بالنسبة لي. لكن إذا كنت أقل حرية بحيث لا أقدر على كتابة الشعر الذي اعتدت كتابته، ألا توجد أمامي الآن عقبات جديدة؟ ألم تغلق بعض الأبواب جراء فتح أخرى؟ هل يعد الجهل نعمة أم نقمة في مثل هذه الظروف، مسألة أخرى. السؤال الذي أود طرحه –ولا أعرف له جوابًا– هو: أليس غياب المعرفة شرطًا ضروريًا لبعض الحالات الذهنية أو العاطفية المحددة التي تستبعد فيها عقبات معينة من أمام

(١) انظر أعلاه، صفحة ٣٣٣.

بعض أشكال العمل الإبداعي؟ هذا سؤال تجريبي، لكن الإجابة عنه تعد ركيزة مؤسسة لإجابة عن سؤال أكبر: هل تزيد المعرفة دومًا، ولا تنقص أبدًا، الحجم الإجمالي للحرية البشرية؟

مرة أخرى، لو كنت مغنيًا، فإن الوعي بالذات -ابن المعرفة- ربما يكبح التلقائية التي قد تعد شرطًا ضروريًا للأداء، مثلما اعتقد روسو وغيره أن نمو الثقافة يكبح مباهج البراءة البربرية. لا يهم كثيرًا صحة هذا الاعتقاد بالذات؛ فربما عرف الهمجي البسيط غير المتحضر عددًا أقل من المسرات والمتع مقارنة بما افترضه روسو؛ وقد لا تكون البربرية حالة من البراءة على الإطلاق. يكفي السماح بالقول إن هناك أشكالًا معينة من المعرفة تمارس تأثيرًا نفسيًا كابحًا لأنواع من التعبير الذاتي يجب اعتبارها في أي عرض أشكالًا من النشاط الحر. ربما يفسد التفكير المتأمل اللوحة التي رسمتها إذا كانت لا تعتمد على التفكير؛ وقد تستنزف معرفتي بأن مرضًا لم يكتشف له علاج بعد يجتاحني أو يصيب صديقي، طاقتي الإبداعية المحددة، وتثبط همتي بهذه الطريقة أو تلك؛ بينما لا يجعلني كبح النشاط أو تثبيط الهمة أكثر حرية بالطبع، مهما كانت الفوائد على المدى الطويل. ربما يمكن الرد على ذلك بالقول إذا كنت أعاني مرضًا دون أن أعرف، أكون أقل حرية من العارف، الذي يستطيع على الأقل محاولة اتخاذ خطوات لوقف تفاقمه، حتى وإن ثبت إلى الآن عدم وجود علاج له؛ وإن عدم تشخيصه سيؤدي حتمًا إلى تبديد الجهد في وجهات خاطئة، ويقلص حريتي عبر وضعي تحت رحمة قوى طبيعية لا أستطيع، بسبب عدم إدراكي لها، تقليصها أو مغالبتها بأسلوب عقلاني. هذه هي الحقيقة فعلًا. إذ لا يمكن لمثل هذه المعرفة أن تنقص حريتي بوصفي كائنًا عقلانيًا، لكنها قد تمنعني من الرسم إلى الأبد. باب يفتح، فيغلق باب.

لنأخذ مثالًا آخر. لا تنجح مقاومة النسبة المرتفعة من احتمالات الفشل إلا إذا كانت هذه الاحتمالات غير معروفة كلية؛ وإلا قد يبدو من اللاعقلانية مجابهة ما يعتقد بدرجة مرتفعة من الترجيح أنه لا يقاوم، حتى وإن لم يُعرف

ذلك. وقد يكون الجهل بهذه الاحتمالات هو الذي يوجد وضعًا أنجح فيه في المقاومة. فلو عرف داوود مزيدًا من المعلومات عن جالوت، ولو عرف سكان بريطانيا مزيدًا من المعلومات عن ألمانيا في عام ١٩٤٠، وإذا أمكن تقليص الاحتمالات التاريخية المرجحة إلى شيء يقترب من الدليل المرشد الموثوق للفعل، ربما ما حدثت بعض الإنجازات قط. حين يكتشف أحدهم أنه مصاب بمرض فتاك، يجعل هذا الاكتشاف من الممكن له محاولة اكتشاف علاج - وكان هذا مستحيلًا ما دام أنه كان جاهلًا بالأسباب الكامنة وراء حالته. لكن لنفترض أنه يقنع نفسه بأن من المرجح ألا يُكتشفَ ترياقٌ للمرض، وأن السم حين يصل إلى الجهاز يصبح الموت محتمًا، وأن من المستحيل تنظيف الجو بعد تلوثه نتيجة استخدام السلاح النووي. إذًا، ما الذي أصبح الآن أكثر حرية في فعله؟ ربما يطلب من نفسه التكيف مع ما حدث، وعدم نطح الصخر، وترتيب أموره، وكتابة وصيته، والامتناع عن إظهار مشاعر الحزن أو السخط التي لا تلائم مواجهة المحتوم - هذا هو المعنى التاريخي الذي حملته «الرواقية»، أو «أخذ الأمور بطريقة فلسفية». لكن حتى حين يعتقد بأن الواقع الحقيقي كلٌ عقلاني واحد (بأي معنى كان)، وأن أي رأي آخر عنه -مثلًا: بوصفه قادرًا بالتساوي على تحقيق احتمالات متنافرة ومتنوعة- ليس سوى خطأ ناجم عن الجهل، وإذا عدّ كل شيء فيه ضرورة يحتمها العقل والمنطق -ما يريده هو بالضرورة بوصفه كائنًا عقلانيًا بالكامل- فإن اكتشاف بنيته لن يزيد حريته في الاختيار. سوف يؤدي به ذلك إلى تجاوز نطاق الأمل والخوف -لأنهما من أعراض الجهل أو الوهم- ونطاق الخيارات أيضًا، لأن الاختيار يستدعي وجود بديلين على الأقل، مثلًا: الفعل والامتناع عنه. علمنا أن بوسيدونيوس الرواقي قال للألم الذي يبرحه: «افعل أسوأ ما عندك أيها الألم؛ فمهما تفعل لن تجعلني أكرهك»[1]. لكن بوسيدونيوس كان جبريًا عقلانيًا: كل ما هو في الواقع الحقيقي، موجود بالصورة التي يجب أن يكون عليها؛ أما الرغبة في أن يكون

---

(1) Loc. cit. (في الحاشية ١، صفحة ٧٢ أعلاه).

على غير ما هو عليه فهي علامة دالة على اللاعقلانية؛ بينما تتضمن العقلانية أن الخيار –والحرية المعرّفة بلغة احتمالها– وهم خداع، لا يوسع مدى المعرفة الصادقة بل يقضي عليها.

تزيد المعرفة الاستقلال الذاتي بالمعنى الكانطي، ومعنى سبينوزا وأتباعه. وأود أن أسأل مرة أخرى: هل هذه هي الحرية كلها؟ يمنع تقدم المعرفة البشر من تبديد مواردهم سدى على مشروعات مضللة. منعتنا من حرق الساحرات أو جلد المعتوهين أو إعادة توجيه المستقبل بالإصغاء إلى المتنبئين أو النظر إلى أحشاء الحيوانات أو أسراب الطيور. ربما تجعل كثيرًا من مؤسسات وقرارات الحاضر –القانونية والسياسية والأخلاقية والاجتماعية– بائدة تجاوزها الزمن، عبر إظهار أنها وحشية وخرقاء ومتنافرة مع المسعى إلى العدالة أو العقل أو السعادة أو الحقيقة بقدر ما نعتقد الآن بأن حرق الأرامل أو التهام لحم الأعداء يكسب المهارات. وحين تصبح قدراتنا على التوقع ومعرفتنا بالمستقبل أكبر وأعظم، فإنها، حتى وهي ناقصة، قد تغير بصورة جذرية نظرتنا إلى ما يشكل الشخص، والفعل، والاختيار؛ ولغتنا وصورتنا عن العالم بحد ذاتها. قد يجعل ذلك سلوكنا أكثر عقلانية، وربما أكثر تسامحًا وإحسانًا وتحضرًا، ويحسنه بطرائق عديدة، لكن هل يزيد مساحة الاختيار الحر؟ للأفراد أو الجماعات؟ من المؤكد أنه سيدمر بعض عوالم الخيال المؤسسة على المعتقدات اللاعقلانية، ويعوضنا عن ذلك بجعل بعض غاياتنا أسهل منالًا أو تناغمًا. لكن من يؤكد أن التوازن سيكون بالضرورة إلى جانب توسيع نطاق الحرية؟ لماذا يجب أن يكون ذلك صحيحًا قبل أن تترسخ المعادلات المنطقية بين أفكار الحرية، وتقرير المصير، والمعرفة الذاتية بأسلوب بديهي – مثلما يسعى إلى فعله سبينوزا وهيغل وأتباعهما المعاصرون؟ يؤكد ستيوارت هامبشير وإدغار فريدريك غاريت، عند تناول الموضوع، أن من الممكن دومًا في مواجهة أي وضع الاختيار على الأقل بين محاولة فعل شيء وترك الأمور تأخذ مجراها. دائمًا؟ إذا كان من المنطقي القول إن هنالك عالمًا خارجيًا، فإن معرفته، بالمعنى الوصفي لكلمة «معرفة»، ليست تغييره. أما بالنسبة للمعنى الآخر لكلمة «معرفة» –البراغماتي،

حيث يتشابه «أعرف ما يجب أن أفعل» مع «أعرف ما سأفعل»، الذي لا يسجل أي معلومة بل قرار بتغيير الأشياء بطريقة ما- ألا يذوي إذا حقق علم النفس الفيزيائي تقدمًا كافيًا؟ في تلك الحالة، ألا يشبه قراري بالفعل أو الامتناع عنه باطراد توصية حاشية الملك كانوت؟

توسع المعرفة، كما قيل لنا، حدود الحرية، وهذا افتراض بديهي. لكن أليس من غير المفهوم أن ينزع نمو المعرفة بنجاح مطرد نحو ترسيخ الأطروحة الحتمية بوصفها حقيقة تجريبية، ويفسر أفكارنا ومشاعرنا، ورغباتنا وقراراتنا، وأفعالنا وخياراتنا، باعتبارها من المتواليات المتعاقبة الطبيعية والمنتظمة والثابتة، ويبدو المسعى إلى تغييرها لاعقلانيًا مثل التعلل بالمغالطة المنطقية؟ هذا هو، على الرغم من كل شيء، برنامج ومعتقد كثير من الفلاسفة المحترمين والمختلفين: من سبينوزا إلى هولباخ وشوبنهور وكومت والسلوكيين. هل توسع هذه النتيجة الختامية مساحة الحرية؟ وبأي معنى؟ ألا تجعل هذه الفكرة، بسبب غياب الفكرة المغايرة، عديمة الجدوى، ليتشكل وضع جديد؟ سوف يرافق «تحلل» مفهوم الحرية موت معنى كلمة «معرفة» التقليدي، ليحل محله المعنى المتعلق بمعرفة ماذا نفعل الذي جلب إليه الانتباه كل من هامبشير وهارت[1]؛ فإذا كان كل شيء محتومًا، لا يوجد اختيار ولا قرار. ربما كان أولئك الذين قالوا إن الحرية إدراك للضرورة يفكرون بهذه الحالة بالذات. ومن ثم، فإن فكرتهم عن الحرية مختلفة اختلافًا جذريًا عن فكرة أولئك الذين حددوها بلغة الخيار الواعي والقرار الواعي.

لا أريد أن أطلق حكم قيمة: أرغب فقط في الإشارة إلى أن القول إن المعرفة مفيدة شيء؛ والقول إنها بالضرورة، في الأحوال كلها، منسجمة مع الحرية، بل على علاقة لزومية متبادلة معها (أو حتى متطابقة معها حرفيًا كما يفترض بعضهم على مما يبدو)، في معظم المعاني التي تستعمل فيها هذه

(1) Stuart Hampshire and H. L. A. Hart, 'Decision, Intention and Certainty', *Mind* 67 (1958), 1-12.

الكلمة، شيء آخر مختلف تمامًا. ربما يكون التوكيد الثاني متجذرًا في النظرة المتفائلة –التي تبدو أنها كامنة في صميم العقلانية الميتافيزيقية– التي تشير إلى أن جميع الأشياء النافعة يجب أن تكون منسجمة ومتناغمة، ومن ثم فإن الحرية، والنظام، والمعرفة، والسعادة، والمستقبل المغلق (والمفتوح أيضًا؟) يجب أن تكون متسقة على أقل تقدير، وربما يستدعي أحدها الآخر لزوميًا بطريقة منهجية. لكن هذا الافتراض لا يعد حقيقة بديهية، ولو على أساس تجريبي. في الواقع، ربما يكون واحدًا من أقل المعتقدات التي يتبناها المفكرون المتميزون بالعمق والتأثير النافذ، معقولية وقابلية للتصديق.

كتابات أخرى

عن

الحرية

الحرية

ما هي الحرية السياسية؟ في العالم القديم، ولاسيما بين الإغريق، يعني أن تكون حرًا في قدرتك على المشاركة في حكم مدينتك. لم تكن القوانين تطبق على الفرد إلا إذا امتلك الحق في صياغتها وإلغائها. والحر لا يجبر على طاعة قوانين وضعها الآخرون له، ولم يضعها بنفسه. استدعى هذا النوع من الديمقراطية إمكانية أن تخترق الحكومة والقوانين كل مجال من مجالات الحياة. لم يكن الإنسان حرًا، ولم يطالب بالتحرر من مثل هذه الرقابة والإشراف. اقتصر ما طالب به الديمقراطيون كله على أن يكون الناس سواسية في الخضوع للنقد، والتحقيق، والاستدعاء للمحكمة إذا دعت الحاجة، أو غير ذلك من الترتيبات، في عملية من الترسيخ والتدعيم يتمتع المواطنون كلهم بحق المشاركة فيها.

في العالم الحديث ظهرت فكرة جديدة –صاغها بأوضح صورة بنجامين كونستانت– تقول إن هناك مجالًا من مجالات الحياة –الحياة الخاصة– من غير المرغوب أن تتدخل فيه السلطة العامة، إلا في الظروف الاستثنائية. كان السؤال المركزي الذي أثير في العالم القديم هو: «من يحكمني؟». قال بعضهم إنه الملك، وأشار غيرهم إلى الأفضل، أو الأغنى، أو الأشجع، أو الأغلبية، أو المحاكم القانونية، أو التصويت بالإجماع. كما ظهر في العالم الحديث سؤال على القدر ذاته من الأهمية: «ما هو حجم الحكومة الضرورية؟». افترض العالم

القديم أن القوانين والحكومة يجب أن تشمل جوانب الحياة كلها، ولا يوجد سبب يدعو إلى حماية أي ركن من هذه المراقبة والإشراف. وبغض النظر هل يعود السبب تاريخيًا إلى نضال الكنائس ضد تدخل الدولة العلمانية، أو الدولة العلمانية ضد الكنيسة، أو نتيجة لنمو القطاع الخاص في الصناعة والتجارة ورغبته بالحماية من تدخل الدولة، أو جراء أي سبب آخر، نتابع الاعتماد في العالم الحديث على افتراض وجود حد فاصل بين المجالين العام والخاص، وأن بمقدوري ضمن المجال الخاص، مهما كان صغيرًا، أن أفعل ما أشاء -أعيش كما أشتهي، وأعتقد بما أريد، وأقول ما أرغب- بشرط ألا يؤثر ذلك في الحقوق المشابهة للآخرين، أو يقوّض النظام الذي يجعل من مثل هذه الترتيبات ممكنة. عبرت عن هذا الرأي الليبرالي الكلاسيكي، كليًا أو جزئيًا، إعلانات حقوق الإنسان المختلفة في أمريكا وفرنسا، وكتابات مفكرين من أمثال لوك وفولتير وتوماس بين وكونستانت وجون ستيوارت ميل. وهو جزء من المعنى المقصود حين نتحدث عن الحريات المدنية أو القيم المتحضرة.

لم ينل افتراض حماية البشر بعضهم من بعض، ومن الحكومة، قبولًا كاملًا في أي جزء من العالم، وما أدعوه باليونان القديمة أو وجهة النظر الكلاسيكية يرتد على شكل حجج مثل هذه: «تقول إن للفرد حقًا في اختيار نوع الحياة الذي يفضله. لكن هل ينطبق ذلك على الجميع؟». لن يعرف كيف يختار من كان جاهلًا أو غريرًا أو أميًا أو معاقًا إعاقة عقلية، أو محرومًا من الفرص الكافية في الصحة والتنمية. ولن يعلم أبدًا ما يريد فعلًا. وإذا وجد أشخاص يفهمون ماهية الطبيعة البشرية وما تتوق إليه، وإذا حققوا للآخرين، عبر نوع من السيطرة والتحكم ربما، ما سيفعله هؤلاء لأنفسهم لو كانوا أكثر حكمة ومعرفة ونضجًا وتطورًا، فهل يقلصون حريتهم؟ صحيح أنهم يتدخلون في حياة الناس، لكن في سبيل تمكينهم من فعل ما كانوا سيفعلونه لو امتلكوا ما يكفي من المعرفة، أو كانوا في أفضل حالاتهم على الدوام، بدلًا من الاستسلام للدوافع اللاعقلانية، أو التصرف بطفولية، أو منح الجانب البهيمي في طبيعتهم اليد الطولى. هل يعد ذلك تدخلًا بالأصل؟ إذا أجبر الأهل أو المدرسون الأطفال الذين يرفضون الذهاب

إلى المدرسة أو الاجتهاد، من أجل ما يريده هؤلاءالأطفال حقًا، حتى وإن لم يعلموا به، لأن هذا ما يجب أن يريده البشر كلهم لأنهم بشر، فهل يضيقون حرية الأطفال؟ بالتأكيد لا. لأن الأهل والمدرسين يخرجون ذوات الأطفال الحقيقية أو المخبأة، ويلبون احتياجاتها، مقابل المطالب العابرة والزائلة للذات السطحية التي سوف «ينزعها النضج مثل القشرة».

إذا استبدلنا بالأهل كنيسة أو حزبًا أو دولة، نحصل على نظرية تأسست عليها معظم السلطة الحديثة. قيل لنا إن طاعة هذه المؤسسات هي طاعة أنفسنا، ومن ثم تنتفي العبودية هنا، لأن هذه المؤسسات تجسدنا في أفضل حالاتنا وأكثرها حكمة، وضبط النفس ليس كبحًا لها، والتحكم بالذات ليس عبودية.

ظل الصراع بين هذين الرأيين، بجميع أنواع الصيغ المنسوخة منهما، من أهم القضايا السياسية في العصور الحديثة. إذ يقول طرف إن إبعاد الزجاجة عن متناول المكحول لا يقلص حرياته؛ وإذا منع عنه الشراب، حتى بالقوة، سوف تتحسن صحته ومن ثم تزداد قدرته على القيام بدوره بوصفه إنسانًا ومواطنًا، ويعود إلى حالته الطبيعية، ومن ثم يصبح أكثر حرية، مقارنة بحاله لو وصل إلى الزجاجة ودمر صحته الجسدية والعقلية. وحقيقة أنه لا يعرف ذلك مجرد عارض من أعراض مرضه، أو جهله برغباته الحقيقية. أما الجانب الآخر فلا ينكر ضرورة كبح السلوك المعادي للمجتمع، أو ينفي وجود حجة مقنعة لصالح منع البشر من إيذاء أنفسهم، أو إلحاق الضرر بعافية أطفالهم أو الآخرين، لكنه ينكر أن يكون مثل هذا الكبح حرية، مع أنه مبرر. ربما يجب تقليص الحرية لإفساح المجال أمام المنافع الأخرى، مثل الأمن أو السلام أو الصحة؛ أو ربما يجب تقليص مجال الحرية اليوم من أجل توسيعه غدًا؛ لكن تقليص الحرية ليس توفيرها، والإجبار مهما كان مبررًا يظل إجبارًا وليس حرية. فالحرية، وفقًا لهذا الطرف، هي مجرد قيمة واحدة من مجموعة قيم، وإذا كانت عقبة تعترض تأمين الغايات المهمة الأخرى، أو تتدخل في فرص الناس الأخرى لبلوغ تلك الغايات، يجب أن تنحى جانبًا.

يرد الطرف الآخر بالقول إن هذا يفترض مسبقًا تقسيمًا في الحياة إلى مجالين خاص وعام -ربما يريد بعض الناس في حياتهم الخاصة أن يفعلوا ما لا يرغب به غيرهم، ومن ثم فهم بحاجة إلى حماية من هؤلاء الآخرين- لكن هذا الرأي حول الطبيعة البشرية يستند إلى مغالطة جوهرية. البشر متماثلون، وفي المجتمع المثالي، حين تكون ملكات الكل متطورة، لن يريد أحد أبدًا فعل شيء قد يستاء منه الآخرون أو يرغبون في وقفه. والغرض الصحيح للمصلحين والثوريين هو دك الأسوار بين البشر، وجلب شؤونهم كلها إلى العلن، وجعلهم يعيشون معًا دون حواجز تفصل بينهم، بحيث يكون ما يريد الواحد يريده الكل. رغبة الإنسان بأن يترك وشأنه، وأن يسمح له بفعل ما يشاء دون الحاجة إلى محاسبة أو مساءلة أمام محكمة -أسرة أو رب عمل أو حزب أو حكومة أو المجتمع برمته في واقع الأمر- هذه الرغبة هي عارض من أعراض سوء التكيف وعدم التوافق. إذ إن المطالبة بالحرية من المجتمع هي مطالبة بالحرية من الذات. ولا بد من علاج هذه الحالة بتعديل علاقات الملكية كما رغب الاشتراكيون، أو إلغاء العقل النقدي كما أرادت بعض الطوائف الدينية، إضافة إلى النظامين الشيوعي والفاشي.

يشير أحد الرأيين -الذي ربما نسميه بالعضوي- إلى أن جميع أنواع الفصل سيئة، وأن فكرة حقوق الإنسان التي يجب عدم انتهاكها وترتكز على الجسور- الجدران التي يطالب بها البشر للفصل بينهم، تمثل حاجة في المجتمع السيئ المتخلف، لكن لا مكان لها في العالم المنظم العادل حيث تتدفق ينابيع البشر كلها نحو نهر الإنسانية الموحد. أما الرأي الثاني أو الليبرالي، فيؤكد أن حقوق الإنسان، وفكرة المجال الخاص الذي أعيش فيه متحررًا من المراقبة والرصد، لا غنى عنها لذلك الحد الأدنى من الاستقلالية التي يحتاج إليها كل إنسان إذا أراد التطور والنماء بطرقه الخاصة؛ لأن التنوع هو جوهر العرق البشري، وليس حالة عابرة. يعتقد أنصار هذا الرأي أن تدمير مثل هذه الحقوق من أجل بناء مجتمع بشري شامل ذاتي التوجيه -حيث يسير الكل باتجاه الغايات العقلانية

ذاتها- يخرب تلك المساحة المخصصة للخيار الفردي، مهما كانت ضيقة، التي لا تستحق الحياة أن يعيشها الإنسان من دونها على ما يبدو.

وفي شكل فظ، ومشوه كما أكد بعضهم، اصطفت الأنظمة التوتاليتارية والاستبدادية إلى جانب أحد هذين الرأيين، بينما مالت الديمقراطيات الليبرالية نحو الآخر. وبالطبع، من الممكن أن يضم كل منهما تنويعات وتركيبات وتسويات. فهما يجسدان الفكرتين الأساسيتين اللتين هيمنتا على العالم وواجهت إحداهما الأخرى منذ عصر النهضة تقريبًا.

ولادة الفردانية اليونانية

نقطة تحول في تاريخ الفكر السياسي

- ١ -

ملاحظات شائعة تمهيدية

يجب أولًا أن أبدأ بقول شيء حول ما أعده نقطة تحول. لا أعرف كيف تحدث في العلوم الطبيعية –التجريبية مثل الفيزياء والبيولوجيا، أو الشكلية مثل المنطق والرياضيات. وربما تحدث الثورات حين تتقوّض فرضية أو تنهار منظومة من الفرضيات أو تتفجر باكتشاف يؤدي إلى فرضيات أو قوانين جديدة تفسر الاكتشاف الجديد وتتنافر مع المبادئ المركزية للنظام القديم. أما المنهج فيقوم على الدحض الواضح: غاليليو، ونيوتن، ولافوازييه، وداروين، وأينشتين، وبلانك، وربما برتراند رسل وفرويد، دحضوا حرفيًا نظريات سابقة، وجعلوها بائدة، وعدّلوا المناهج المستخدمة لاكتساب المعرفة الجيدة، بحيث يغدو الآن اهتمام المناهج والنظريات التي أبطلت من مخلفات التاريخ على الأغلب، ويُعد أولئك الذين يصرون على التشبث بها غريبي الأطوار ومنحرفين عن المسار، ويدفعون خارج نطاق الأوساط الجدية من الخبراء والعلماء المعترف بهم.

لا تنطبق هذه الحالة بصورة واضحة على المجالات الكبرى للمعارف غير الدقيقة –تاريخ، فلسفة، بحث، نقد– والأفكار حول الفن وحياة البشر.

ربما تكون فيزياء أفلاطون أو رياضياته من العلوم البائدة، لكن أفكار أفلاطون وأرسطو الأخلاقية والسياسية ما تزال قادرة على إثارة حماسة البشر ودفعهم إلى مشايعة أحزاب أو جماعات بطريقة عنيفة. لن يهاجم كارل بوبر نظريات أفلاطون الاجتماعية بمثل هذا الانفعال الغاضب والسخط الحانق لو لم يكن فيها قدر من الحياة والقوة يفوق مثلًا مفهوم أفلاطون عن الشمس والنجوم الثابتة، أو مبدأ أرسطو القائل إن بعض الأجسام تمتلك ثقلًا وبعضها الآخر خفة. ولا أعرف أحدًا يشعر بالحنق على الأفكار القروسطية عن الكوزمولوجيا أو الكيمياء، أو فيزياء ديكارت، أو نظرية المادة المفترضة في الاحتراق (فلوجستون). لكن آراء القديس أوغسطين حول معاملة الهراطقة أو حول العبودية، أو رأي توما الإكويني عن السلطة السياسية، أو مبادئ روسو أو هيغل، تسبب ردود أفعال عنيفة، فكرية وعاطفية/ وجدانية، من أولئك الذين يعاينون النظريات التجريبية أو المنطقية لهؤلاء المفكرين باتزان ورباطة جأش نسبيًا.

هنالك كما هو واضح نوع من المعنى الذي يشتغل ضمنه معيار الحقيقة والكذب، والمعقولية واللامعقولية، في حالة بعض الفروع المعرفية، ولا يشتغل بمثل هذا الوضوح أو يحظى بهذا القبول الشمولي في حالة المجالات الفكرية الأخرى. ثمة معنى تتقدم فيه بعض الدراسات، مثل العلوم التجريبية والرياضيات والمنطق عبر قتل الوالدين إذا جاز التعبير، قتل الأسلاف من أجل الرضا العام، ولا تتقدم فيه موضوعات أخرى، على الأقل بالمعنى نفسه، فيصعب تعداد الافتراضات الفلسفية مثلًا، أو الأنظمة التي تعد وفقًا للإجماع الشامل ميتة لا جدوى منها أو مؤسسة على ركائز صلبة، وبعيدة على أي حال بعدًا شاسعًا عن المعرفة الحديثة.

هذه مفارقة لا أستطيع تفحصها بمزيد من العمق حاليًا – موضوع حاسم وغامض بحد ذاته ويستحق انتباهًا أكبر مما حظي به. لكن أود أن أقول شيئًا حول هذه الفروع المعرفية غير الدقيقة، حيث لا نتعامل مع افتراضات محددة، أو منظومات كبرى منها، بقدر ما نتعامل مع ما يسمى هذه الأيام آيديولوجيات:

مواقف، أو بالأحرى منظومات مفهومية، أطر تتألف من أصناف متشابكة نحكم على العصور عبرها وبواسطتها. ربما يكون من الأفضل وصفها بالنماذج المركزية، نماذج مستمدة من مجال يبدو للمفكر واضحًا وراسخًا، ويطبقها بأسلوب يبدو له أنه يفسر ويوضح مجالًا أقل وضوحًا. لاحظ برتراند رسل ذات مرة أن فهم مفكر يتطلب فهم النمط الأساسي، الفكرة المحورية التي يدافع عنها[1]. في العادة، يستنفد ذكاء المفكر في ابتكار حجج يدعم بها هذه الفكرة المحورية، أو أكثر من ذلك يصد بها الهجمات، ويدحض الاعتراضات؛ لكن فهم هذا المنطق كله، على الرغم من حجته المقنعة والمفحمة، لن يؤدي إلى فهم فكر الفيلسوف، أو المؤرخ، أو الناقد، إلا إذا جرى اختراق هذه الدفاعات السفسطائية حول حصونه ومعاقله للوصول إلى ما يدافع عنه فعلًا – القلعة الداخلية ذاتها، التي تكون عادة بسيطة نسبيًا، مجرد إدراك أساسي يهيمن على فكره ويشكل نظرته إلى العالم. تطبيق أفلاطون للنمط الهندسي على حياة المجتمع، والحقائق البديهية الأبدية المستخلصة بالوسائل الحدسية التي يمكن أن نستنتج منها جميع المعارف والقواعد المتعلقة بالحياة؛ ونموذج أرسطو عن كل كيان بوصفه يتطور باتجاه كماله وهدفه الجواني، الذي يمكن بلغته وحده تحديده أو فهمه؛ والهرم القروسطي العظيم الذي يمتد من الله إلى أدنى وحيدات الخلية؛ والبنية الميكانيكية لهوبز، وصورة العائلة وعلاقاتها الطبيعية التي تخترق البنى السياسية لجان بودان وإدموند بيرك، والاشتراكيين المسيحيين في الغرب، والمؤيدين الروس لفكرة تفوق الثقافة السلافية؛ والأنماط الوراثية والبيولوجية والمادية التي تكمن في صميم المبادئ السوسيولوجية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ والفكرة القانونية للعقد الاجتماعي: هذه الأنماط المركزية لا تدحض بمجرد جوانب من التجربة التي عدلت جراء تغير تاريخي أو اكتشاف فكري. إذ تظهر نماذج جديدة، تسلط الضوء على المجالات المعتمة، وتحرر البشر من سلاسل الإطار المقيد القديم وأنماطه، وتلفظها كلية أو تتوالف أحيانًا

---

(1) انظر: (في الحاشية ١، صفحة ٣٢ أعلاه) .Loc. cit

معها لتنتج نمطًا جديدًا. تخفق هذه النماذج الجدية بدورها في شرح الأسئلة التي أثارتها والإجابة عنها. لقد وفر مفهوم الإنسان بوصفه ذرة إمكانية التحرر من نموذج نظري استدلالي مقيد في البداية، ثم ثبت عدم كفايته في النهاية. الإنسان بوصفه خلية عضوية، ومبدعًا، ومنتجًا، ومبتكرًا يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة، أو بطلًا -شهيدًا بروميثيوسيًا يسعى إلى إخضاعها- هذه كلها نماذج تبهم وتوضح في آن.

- ٢ -

اللحظات العظيمة هي تلك التي يموت فيها عالم ويخلفه آخر. ويتميز الانتقال بتغيير في النموذج المركزي. على سبيل المثال، حدثت لحظات التغيير الكبرى حين خلف الخط المستقيم الصاعد، الغائية التاريخية، لليهود والمسيحيين، القوانين الدائرية للإغريق؛ أو حين أُسقطت الغائية نفسها بالنموذج الرياضي-السببي في القرن السابع عشر؛ أو عندما استسلمت البنى الاستدلالية للنماذج التجريبية في الاكتشاف والتحقق. هنالك من يزعم، مثل كوندورسيه أو هيغل، بوكل أو ماركس، سبينغلر أو توينبي، القدرة على إدراك نمط مفرد من التطور في هذه المتوالية من وجهات النظر البشرية. لا أرغب في التوكيد على أن مثل هذا الجهد الطموح لاختزال التنوع الشاسع من التجربة البشرية الواعية إلى نمط هائل مهيمن محكوم عليه بالفشل بالضرورة؛ أكتفي بمجرد القول إن ثلاث أزمات كبرى سوف أناقشها لا تفسر بصورة مرضية أو مقنعة بفرضية أي من هؤلاء المفكرين، ومن الطبيعي أن يخفض ذلك قيمة هذه الفرضيات في نظري. لا أرغب في إدانة هؤلاء الذين أجابوا عن الأسئلة التي أثاروها بأنفسهم بسبب الفشل في الإجابة عن سؤالي، لكنني لا أستطيع أن أمنع نفسي عن الانحياز لطرف أولئك الكتاب الأكثر تواضعًا وحذرًا، الذين استهدفت تأملاتهم القليل، لهذا السبب أم لا، فحققت بنظري الكثير. لاحظ تولستوي ذات مرة أن التاريخ مثل الأصم الذي يجيب عن أسئلة لم يطرحها أحد. لا أعتقد أن المقولة تصح على كتّاب التاريخ، لكنها قد لا تكون جائرة كلية بحق فلاسفة التاريخ، الذين يسعون باسم العلم إلى ضغط تعددية الظاهرة إلى خطة كونية بسيطة واحدة

-«الدعاة المزعجون للتبسيط المخل» في شؤون النظرية والممارسة كلتيهما، الذين حذرنا منهم مونتيسكيو قبل أكثر من قرنين من الزمان[1].

- ٣ -

حدثت الأزمات الثلاث في التاريخ السياسي الغربي، حين تحولت فئة مركزية واحدة على الأقل وتغيرت إلى حد تعذر إصلاحها فعدلت الفكر اللاحق كله، في القرن الرابع الميلادي، وفي أثناء عصر النهضة في إيطاليا، وامتدت إلى نهاية القرن الثالث عشر في ألمانيا.

ربما يمكن تشبيه النظرية السياسية الغربية الكلاسيكية بالحامل ثلاثي القوائم -أي أنها ترتكز على ثلاثة افتراضات مركزية. وهذه بالطبع لا تمثل مجمل المعتقدات التي يستند إليها هذا التراث المركزي، لكنها من بين أقوى دعائمه، بحيث أن انهيار أو إضعاف أي منها لا بد أن يؤثر حتمًا في التراث، ويغيره في الحقيقة بدرجة كبيرة.

١- يشير الافتراض الأول إلى أن الأسئلة المتصلة بالقيم أو الغايات أو الجدارة، بصوابية الفعل البشري، ومنه الفعل السياسي، أو الرغبة فيه، أسئلة حقيقية؛ والأسئلة الحقيقية هي التي توجد إجابات حقيقة لها، بغض النظر هل هي معروفة أم لا. هذه الإجابات هي موضوعية، وشمولية، وصالحة إلى الأبد، وقابلة لأن تعرف من حيث المبدأ. ولا يوجد لكل سؤال حقيقي سوى إجابة واحدة يمكن أن تكون صحيحة، بينما تعد جميع الإجابات الأخرى خاطئة بالضرورة -إما خاطئة بدرجات متفاوتة، أو بمسافات متباينة عن الحقيقة، أو مغلوطة كلية، وفقًا للمبدأ المنطقي المتبنى. أما السبيل إلى الحقيقة فقد ظل تاريخيًا موضوعًا اختلف حوله البشر اختلافًا عميقًا. إذ اعتقد بعضهم أن من الضروري اكتشاف الحلول بواسطة العقل، وقال غيرهم إنه الدين أو الوحي أو

(١) انظر: *De l'esprit des lois*, book 24, chapter 18.
وانظر أيضًا (الحاشية ١، صفحة ٩٥ في المقدمة).

النقل، أو الملاحظة التجريبية، أو الحدس الميتافيزيقي. وظن آخرون أن الحقيقة مفتوحة، على الأقل من حيث المبدأ، للجميع إذا استخدموا المنهج الصحيح – عبر قراءة الكتب المقدسة، أو الاتحاد مع الطبيعة، أو الحساب العقلاني، أو النظر في صميم القلوب واستفتائها؛ بينما رأى غيرهم أن الخبراء المتمرسين، أو الأشخاص الذين يتمتعون بحالات من الامتياز الذهني المتفوق، في أماكن معينة أو أزمنة محددة، وحدهم القادرون على اكتشاف الإجابة. اعتقد بعضهم أن هذه الحقائق قابلة للاكتشاف في هذا العالم؛ وآمن بعضهم الآخر بأنها لن تكشف كلية إلا في حياة أخرى مستقبلية. وافترض غيرهم أن هذه الحقائق عرفت في عصر ذهبي في ماضٍ فات، أو سوف تعرف في عصر ذهبي في مستقبل آت؛ ووفقًا لبعضهم تعد سرمدية، بينما تتكشف تباعًا برأي بعضهم الآخر؛ أو يمكن من حيث المبدأ أن يعرفها البشر، أو مقتصرة على العلم الإلهي وحده.

وعلى الرغم من عمق هذه الاختلافات في بعض الأوقات، وكونها مصدرًا لنزاع عنيف، فكري واجتماعي وسياسي أيضًا، إلا أنها تظل ضمن الاعتقاد المتفق عليه بأن الأسئلة أسئلة حقيقية، والإجابات عنها موجودة، مثل الكنوز المكنونة، بغض النظر هل اكتشفت أم لا؛ ومن ثم فإن المشكلة لا تتعلق بوجود هذه الأسئلة أو عدم وجودها، بل بماهية أفضل الوسائل للعثور عليها. ربما تختلف القيم عن الوقائع أو الحقائق الضرورية بالطريقة التي ظنها أرسطو أو آباء الكنيسة أو هيوم أو كانط أو ميل؛ لكن الافتراضات التي تؤكدها أو تصفها ليست أقل موضوعية، وتخضع لبنية منطقية ليست أقل ترابطًا وصرامة، من الاقتراحات التي تؤكد الحقائق –التجريبية أو الاستدلالية أو المنطقية– والحقائق الرياضية. هذا هو الافتراض الأول والأعمق المؤسس للصيغة الكلاسيكية من النظرية السياسية.

٢– ويقترح الافتراض الثاني أن الإجابات عن مختلف الأسئلة المطروحة في النظرية السياسية لا تتصادم إذا كانت صحيحة. وهذا يتبع قاعدة منطقية بسيطة تؤكد أن أي حقيقة لا يمكن أن تتنافر مع أخرى. ولا بد أن تظهر أسئلة عديدة متعلقة بالقيمة في سيرورة الاستقصاء السياسي: أسئلة مثل «ما هي العدالة وهل

يجب السعي إليها؟»، «هل الحرية غاية يجب السعي إليها بحد ذاتها؟»، «ما هي الحقوق، وتحت أي ظروف يمكن تجاهلها أو -على العكس- توكيدها إزاء مطالب النفعية أو الأمن أو الحقيقة أو السعادة؟». لا يمكن أن تتصادم الإجابات عن هذه الأسئلة إذا كانت صحيحة. بل تعد متناغمة وفقًا لبعض الآراء؛ وتشكل وفقًا لغيرها كلًا واحدًا مترابطًا، وتستدعي إحداها الأخرى تبادليًا، بحيث يؤدي إنكار أي واحدة منها إلى حالة من التنافر أو التناقضات داخل النظام. وبغض النظر عن السؤال المتعلق بأي الرأيين هو الصحيح، فإن افتراض الحد الأدنى يشير إلى استحالة أن تتصادم حقيقة منطقيًا مع أخرى. ومن ثم، إذا أجبنا عن جميع الأسئلة، سوف تشكل مجموعة أو نمط أو نظام الإجابات الصحيحة المترابط منطقيًا حلًا كليًا إجماليًا لجميع مشكلات القيمة -عن أسئلة ماذا نفعل، وكيف نعيش، وبِمَ نعتقد. وسيكون هذا باختصار الوصف للحالة المثالية التي تعجز الظروف البشرية الفعلية كلها عن بلوغها.

ربما يدعى ذلك نظرة الأخلاق والسياسة والجمال المشابهة للغز الصورة المقطعة. ولأن جميع الإجابات الصحيحة متناغمة ومتناسقة، تنحصر المشكلة في ترتيب الأجزاء المتشظية التي نجدها في التجربة اليومية، لحظات التنوير والمعرفة، أو عند نهاية استقصاء فكري عويص لكنه ناجح -ترتيب الشظايا بطريقة فريدة تكوّن النمط الكلي الذي يجسد الإجابة الشافية عن جميع ما نحتاج إليه وما يحيرنا.

مرة أخرى نقول إن المشكلة تنبثق بغض النظر عن هل يستطيع البشر كلهم فعل ذلك أم بعضهم فحسب – الذين يتمتعون بالخبرة والدراية، أو المزايا الروحية المتفوقة، أو يحتلون الموقع الصحيح لاستكمال حل اللغز. هل تمنح الإجابة لأي إنسان يستخدم المناهج الصحيحة، أم لجماعة محددة في موقع ملائم محدد -كنيسة معينة أو ثقافة أو طبقة؟ هل تعد الإجابة سكونية جامدة، لا تتغير متى وأين اكتشفت، أم دينامية -أي، حين تكتشف بواسطة باحث تقدمي عن الحقيقة سعى إلى الكمال، وبذل كل جهد ممكن للعثور عليها: هل تسهل عملية التحول المطلوبة من البحث المستمر عن حل نهائي، مع أنها قد لا تكون

نهائية في الشكل الذي يقدمها فيه؟ يشير الافتراض هنا إلى وجود حل نهائي، وأن الإجابة ستكون كلية إذا أمكن -بافتراض المستحيل- العثور على جميع الإجابات عن جميع الأسئلة وربطها معًا - القبول الضروري بها من أولئك الذين وجدوها سوف يحل جميع الأسئلة، عن النظرية والممارسة، مرة واحدة وإلى الأبد. وبغض النظر عن هل تعد هذه الإجابة قابلة للاكتشاف على الأرض أم لا، فإن من الممكن تمثيل جميع محاولات الإجابة عن مثل هذه الأسئلة بوصفها سبلًا متعددة، كافية أو غير كافية، باتجاه هذه الكلية المركزية، وفي تناسب مباشر مع الترابط الداخلي للإجابات المقترحة وشموليتها.

٣- يؤكد الافتراض الثالث أن للإنسان طبيعة قابلة للاكتشاف والوصف، وأن هذه الطبيعة اجتماعية جوهريًا، وليست مجرد حالة طارئة. هنالك سمات وخصائص معينة تنتمي إلى الإنسان وتميزه بوصفه إنسانًا، مثل القدرة على التفكير أو الاتصال؛ لأن المخلوق الذي لا يفكر أو يتصل لا يمكن أن يحمل اسم إنسان. الاتصال بالتعريف هو علاقة مع الآخرين، ومن ثم فإن العلاقة مع البشر الآخرين من النوع المنهجي ليست مجرد حقيقة طارئة عن البشر، بل جزء مما نعنيه بالبشر، جزء من تعريفهم كنوع. وإذا صح ذلك، فإن النظرية السياسية، التي هي نظرية حول كيف يتصرف البشر أو كيف يجب أن يتصرف أحدهم تجاه الآخر، ولاسيما لماذا يجب أن يطيع أحد شخصًا آخر بدلًا من أن يفعل ما يريد (يثير هذا جميع الأسئلة المتعلقة بالسلطة والسيادة، وأنواع الحكم، وركائز الواجب - وهي تطرح بالضرورة كلما ظهرت أسئلة حول طبيعة البشر أو أغراضهم) - النظرية السياسية ليست عقيدة أو أسلوبًا تقنيًا محددًا يمكن للبشر استعماله أو عدم استعماله، مثل نظرية الملاحة (لا يحتاج البشر إلى استخدام السفن إذا رغبوا عنها)، بل أشبه بنظريات التفكير (الذي لا يمكنهم إلا القيام به)، أو نظريات النمو أو التاريخ، أو تلك التي تتعامل مع السمات غير القابلة للتحويل والصفات الثابتة في البشر. ومن هنا أتت التقسيمات التقليدية للفلسفة التي تتعامل مع السمات المميزة الدائمة التي يتعذر إزالتها عن الحياة البشرية: المنطق، الميتافيزيقيا، الإبستمولوجيا، الأخلاق، السياسة، الجمال.

تعرضت كل واحدة من هذه الدعائم التي تستند إليها النظرية السياسية إلى الهجوم. فقد هوجمت تاريخيًا وفقًا لترتيب أهميتها المتعاظمة، خلافًا للترتيب الذي أوردتها به. عند نهاية القرن الرابع الميلادي، شن الهجوم على النظرة إلى الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا بالفطرة، وعلى النظرية السياسية باعتبارها مؤلفة من أسئلة تخترق صميم ماهية البشر. أما افتراض أن القيم كلها منسجمة إحداها مع الأخرى، وأن هناك من حيث المبدأ حلًا كليًا للمشكلات الإنسانية، إذا تمكنا من اكتشافه -ولا بد على أي حال من وجود منهج للبحث عنه- فقد وضعه مكيافيللي موضع المساءلة، إلى حد أن الثقة القديمة به التي دامت أكثر من ألفي عام لم تسترد قط. يستدعي افتراض عدم وجود حل نهائي للمشكلات الإنسانية من حيث المبدأ، وأن بعض القيم قد تكون متنافرة مع بعضها الآخر، اعتبارات لا يقدر سوى قلة من البشر على مواجهتها من دون معاناة الإزعاج والقلق. أخيرًا، تعرض الزعم بأن أسئلة القيمة حقيقية وقادرة على الحل، من حيث المبدأ على الأقل، وأن السياسة فرع من الاستقصاء الفكري القادر على أن يغل افتراضات قد تكون صحيحة أو خاطئة، إلى المساءلة والتشكيك والشبهة على أيدي الرومانتيكيين الألمان قرب نهاية القرن الثامن عشر، وأدى ذلك إلى نتائج بالغة العنف من النوع الثوري. مازالت العواقب مستمرة؛ فقد دمرت القواعد المؤسسة للمعتقدات القديمة، بغض النظر عن هل هي أسباب أم أعراض، ووسمت أشد الاضطرابات السياسية والأخلاقية عنفًا في أيامنا الراهنة.

سوف أناقش هذه الأزمات الثلاث الكبرى واحدة واحدة[1]. أبدأ بالأولى- مسألة الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا.

- ٤ -

من الشائع إلى حد الابتذال الآن القول إن الإغريق في العصر الكلاسيكي، ولا سيما في أثينا وإسبارطة في القرن الخامس قبل الميلاد، أدركوا البشر بتعابير اجتماعية في الجوهر. ولا نكاد نحتاج إلى دليل على ذلك. فقد عدت المأساة

(١) تناولت هنا الأزمة الأولى فحسب.

والملهاة في أثينا القرن الخامس، والمؤرخان هيرودوت وثوسيديدس، مقولة أن الحياة الطبيعية للبشر هي الحياة الممأسسة في المدينة، من القضايا المسلم بها. أما فكرة مقاومتها -باسم الحرية الفردية أو حتى الانسحاب السلمي من السوق إلى الحياة الخاصة- فلا تكاد تدرك أو تقبل. تشير كلمة / Idiotes/ («الشخص المنعزل عن الحياة العامة») في معناها إلى «المواطن في المجال الخاص»، لكن حين يهتم هذا الشخص بشؤونه الخاصة على حساب شؤون المدينة، تأخذ مدلولًا ازدرائيًا مثل الكلمة الحديثة المشتقة منها (=أحمق) / Idiot/ . بالنسبة للفلاسفة -أولئك الذين تفحصوا عن وعي الافتراضات المسبقة للأفكار السائدة عمومًا، واستفسروا عن غايات الحياة- نجد أن أعمال المعلمين العظيمين -أفلاطون وأرسطو- التي هيمنت على الإغريق، ومن ثم على الفكر اللاحق كله، حاشدة بالتشديد على القيم الاجتماعية. «يجب ألا نقول إن الموطن ينتمي إلى ذاته، بل الكل ينتمون إلى المدينة: لأن الفرد جزء من المدينة»، كما يقول أرسطو[1].

يمكن لهذه العبارة البسيطة أن تمثل صيغة توجز موقف جميع المفكرين الكبار في أثينا الكلاسيكية. حدد أرسطو بحذر هذه الأطروحة: يمكن أن يوجد شيء من الإفراط والغلو في فرض التجانس في المدينة. يجب عدم سحق المواطنين، وينبغي على الدوام منح فسحة كافية للفوارق في الشخصية والاختلافات في الموقف، من أجل تحقيق الذات. أما الفضائل التي يناقشها أرسطو فهي على الأغلب السمات المميزة للبشر في تفاعل بعضهم مع بعضهم الآخر ضمن سياق اجتماعي: الشكل المثالي للإنسان الكريم والمتميز والغني، المتشرب بالروح العامة، الذي يتمتع بنظرة ليبرالية عريضة، ومنزلة رفيعة، ويسمو فوق رؤوس المواطنين العاديين من الطبقة الوسطى، لا يمكن إدراكه إلا ضمن مجتمع حسن التنظيم والترتيب. «خلقت الطبيعة الإنسان ليعيش في

---

(١) انظر: *Politics* 1337a27

قارن أيضًا: *Metaphysics I075a19* and *Nicomachean Ethics* n8oa24-9.

المدينة»[1]. تُعد وجهة النظر هذه محورية في النصوص الكلاسيكية الباقية إلى الآن من الفكر والفن الإغريقي. لأن من الواضح أنه شيء يؤمن به جميع العقلاء من البشر دون مساءلة، وهو جزء من الفكرة العامة عن الإنسان. ولا يمكن أن يحتمل الانعزال والوحدة إلا إله أو وحش: إما كائن فوق مستوى البشر أو دونه.

هذا هو أيضًا الموقف العام لأفلاطون، على الرغم من اشمئزازه من الديمقراطية الأثينية. يفترض بعض الأفلاطونيين أنه أكثر اهتمامًا بحسن تنظيم الروح الفردية أو العقل من التنظيم الاجتماعي أو السياسي. ويقدم بين الحين والآخر ملاحظات تشير بمدلولها إلى أنه «لن يحل شر بإنسان طيب لا في حياته ولا بعد مماته»[2] -وهذه تتكرر في الواقع في «الجمهورية»[3]. يتحدث أفلاطون وأرسطو كلاهما عن الحياة التأملية بوصفها أسمى حياة يعيشها الإنسان. وتتعلق رؤيتهما بالهدف النهائي الذي تسعى إليه الموجودات كافة، والإجابة عن سؤال لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه وتسعى إلى أن تكون ما تسعى إلى أن تكونه: هذا هو تحقق البحث عن الحقيقة، في النظرية والممارسة كلتيهما. وفي ما يتصل بالعودة إلى الكهف وإلى عالم الوهم، حيث يسعى البشر وراء غايات مزيفة، ويتصارعون ويتشاجرون ويهتاجون ويعيشون حياة الحمق والشر - يجب عدم التفكير بهذه العودة إلا بأقصى قدر من الإحجام والتردد. ومع ذلك يجب أن يعودوا. لماذا؟ لأن عليهم أن يوجدوا مجتمعًا لا يدفع فيه الحكماء والعقلاء -من أمثال سقراط- إلى الموت؟ أم لأن الدولة وحدها القادرة على توفير ذلك التعليم الذي يمكن البشر من الفضيلة والحكمة، وفهم الواقع الذي يمنح الرضا الأخلاقي والأمان الفكري؟ هاتان إجابتان مختلفتان ولا تتسق إحداهما مع الأخرى: لكن ما تشتركان فيه هو الرأي القائل إن البشر لا يمكنهم، ولا يجب، أن يعيشوا خارج الدولة.

(1) *Politics* 1253a-3.

(2) *Apology* 41d1.

(3) 613a.

صحيح أن سقراط ابتعد عن الشؤون العامة إجمالًا: أطاع القوانين وأدى خدمته العسكرية بتميز استثنائي، لكنه لم ينخرط في السياسة، إذا صدقنا أولئك الذين كتبوا عنه، لأن الفساد نخر الديمقراطية الأثينية إلى حد أنه ما وجد أحد عرف أين تكمن الحقيقة وسعى إلى الحصول على الجوائز المبهرجة التي عرضها المجتمع الفاسد. ومع ذلك كله، تمثلت إحدى التهم التي وجهت إليه في علاقته الوثيقة بكريتياس، رئيس حكومة الطغاة الذين استولوا على السلطة وأقاموا حكمًا إرهابيًا وذبحوا كثيرًا من الديمقراطيين. ولم يتهم بالتخلي عن الحياة المدينية ورفضها، بل بـ«إفساد الناشئة»[1]، وزرع الشك في القيم التي تحفظ النسيج الاجتماعي، وبصداقة ألسيبياديس الخائن، بالطبع، وبعض الشبان الآخرين من ذوي الأصول الكريمة، الذين نظروا بازدراء إلى تجار البقالة والدباغين الذين شكلوا الكتلة الرئيسة من الناخبين في أثينا؛ بكلمات أخرى، اتهم بالتبشير بعقائد ابتكرت لحكم النخبة، العقلانية ربما، والأشخاص المتفوقين الذين يرتقون فوق مستوى المواطنة العادية، وحكم القلة المستبدة التي تؤمن بتفوق قيمها لا بالمساواة أو بأغلبية الأصوات.

لا يعد هذا انفصالًا سياسيًا بل تخريبًا متعمدًا لنوع محدد من الحياة السياسية. في «كريتو»، تبلغ القوانين سقراط قبل اقترابه من شفا الموت أنه طفل وعبد لها. كان واحدًا من الذين أجازوا القوانين. وما إن توضع موضع التنفيذ حتى يصبح من واجب المواطن الطاعة – ولا مجال لاختيار التخلي عن هذا الالتزام. إذ يدين المواطن بفضل أكبر للقوانين مقارنة حتى بوالديه[2]. عد سقراط ذلك حقيقة مسلمًا بها؛ لم يجادلها: تدمجك الأخلاق بالمجتمع، وقبل كل شيء، يجب ألا تدمر القوانين عبر عدم طاعتها لأنها غير عادلة، أو لأنك تعاني الظلم في ظلها. إذ تحظى ضرورات النسيج الاجتماعي بالأولوية. الافتراض الذي يقول إن أفلاطون اهتم فقط، أو حتى بشكل رئيس، بإيجاد

(1) *Apology* 24b-c.

(2) 50c-51c, esp. 51a.

الشروط التي يمكن فيها للأقلية الموهوبة بما يكفي لاكتشاف الحقيقة أن تجد ظروفًا تمكنها من السعي لإجراء دراساتها، لا يمكن الدفاع عنه فعليًا. وبغض النظر عن أسلوب تفسير «الجمهورية»، فإن «السياسة» هي أطروحة لا تتعلق بالوسائل، بل بالغايات -كيف يمكن للحياة الوحيدة التي يمكن للبشر أن يعيشوها مع الاحتفاظ ببشريتهم، برأيه، أي حياة المدينة، أن تنظم بواسطة أولئك المسؤولين. الفضيلة بالنسبة لأفلاطون هي ثمرة التعليم الموجه من الدولة. يجب إصلاح الدولة السيئة أو إلغاؤها، لكن ليس من أجل جمعية مفككة من الأفراد. لا شيء يعارضه أفلاطون معارضة مريرة أكثر من «مجتمع يسمح فيه للناس أن يفعلوا ما يريدون»[1]. أما أعنف عبارة عن ذلك فتظهر في الفقرة الشهيرة في «القوانين»، حيث يعلن، بعد انتقاد إسبارطة بوصفها دولة عسكرية -«مجرد معسكر للجيش»[2]- بعد عديد من الصفحات أن:

> الشيء الرئيس هو ألا يترك أحد، رجلًا كان أم امرأة، من دون مسؤول يشرف عليه، ويجب ألا يتعود ذهنيًا على اتخاذ أي خطوة، جادًا أم هازلًا، على مسؤوليته الفردية الخاصة. في السلم والحرب، يجب أن يعيش دومًا وعينه على هذا المسؤول المتفوق، يتبع قيادته ويستهدي بإرشاده في أصغر أفعاله.. بكلمة واحدة، يجب أن يدرب الذهن بحيث لا يفكر حتى بالعمل كفرد أو معرفة كيف يقوم بذلك[3].

لا شك في أنه كتب هذه الفقرة حانقًا في أرذل العمر، بعد فشل التجربة الصقلية، حين ضعف إيمانه الحماسي بالعقل الإنساني نتيجة اختباره مساوئ البشر وعيوبهم وحمقهم. ومع ذلك، كان أفلاطون يعلن هذه الملاحظة، في نسخة أكثر اعتدالًا، كلما أثيرت مسألة التنظيم السياسي. وربما يثبت اختزال

---

(1) *Republic* 557b5.

(2) 666e.

(3) 942a-c.

الحياة الاجتماعية إلى نمط مفرد صارم ومستلهم من المنطق أو الرياضيات كراهية كامنة للارتباط الجمعي البشري بحد ذاته ومشكلات مصالحة تنوع البشر والأهداف، أو مزجها معًا لإيجاد شكل حياتي قابل للتطبيق وجدير بالبشر، حيث يمثل فن أو علم السياسة جزءًا منه. ومع أن ذلك قد يكون صحيحًا، إلا أن أفلاطون يفكر بالبشر كما هو واضح في سياق اجتماعي. ولا يتصور الإنسان إلا بين غيره من البشر. وأخلاقه أخلاق اجتماعية، حتى إذا لم يصل إلى مدى أرسطو – الذي رأى أن الأخلاق قابلة للاستنتاج من السياسة. نكتشف أن على البشر أن يسألوا أنفسهم ما هي الوظائف التي صممتها الطبيعة لأدائها في النمط الذي خلقوا من أجله. تسبب الرابطة بينهم الانحطاط والتفسخ والشذوذ حين تكون مغالية في القوة، كما في فارس مثلًا، أو فظة، كما هي عند البرابرة، أو لا وجود لها على الإطلاق – حيث يهيمن التفكك ويتصرف البشر كما يحلو لهم. القاعدة المعيارية هي توازن القوى والسمات المتجسدة في المدينة. بينما يفسد الظلم، أسوأ الرذائل وأشدها إزعاجًا، هذا التوازن. وأفضل الدساتير هي تلك التي تحافظ على توازن الأشياء، وتحفظ النمط، وتخلق إطارًا يمكن للبشر ضمن نطاقه أن يحققوا ذواتهم اجتماعيًا – ومن ثم، أخلاقيًا وفكريًا. تعرف سمات الشر وصفاتهم وفقًا لنوع المجتمع الذي خلقتهم الطبيعة من أجله. هنالك الديمقراطيون، والأوليغاركيون (القلة المستبدة)، والبلوتوقراطيون (القلة الثرية): تحدد اللبنة وفقًا للمبنى الذي تناسبه طبيعيًا. هذا هو المثال الإغريقي الشهير للحياة في أوضح صوره وأبلغ تعابيره. ألا توجد معارضة لذلك؟ ماذا عن أنتيغوني، التي تحدت قوانين الدولة من أجل دفن شقيقها؟ لقد تحدت قوانين كريون، لكن ليس باسم قناعة فردية أو قيم الحياة الخاصة: بل التمست قوانين غير مكتوبة، ليست من اليوم أو الأمس، قوانين يخضع لها البشر كلهم، وصالحة لأي مجتمع إنساني، لكنها ليست لأفراد لا يرتبطون بروابط اجتماعية. التماس من أخلاق اجتماعية إلى أخرى، لا من أخلاق اجتماعية إلى فردية.

وماذا عن السفسطائيين؟ نصل هنا إلى مشكلة مهمة، لكن غير قابلة للحل لسوء الحظ. لأننا لا نعرف الكثير عن تعاليم السفسطائيين. ربما لأنهم

لم يؤلفوا الكتب على نطاق واسع؛ أو ضاع ما كتبوه - نحن نعرف على الأقل بعض العناوين لكتب ألفها خصوم سقراط وأفلاطون وفقدت. لكن مرجعيتنا الرئيسة حول ما اعتقده بروتاغوراس، وبروديكوس، وهيبياس، وثراسيماكوس، هي ما يبلغنا به أفلاطون وأرسطو. نعرف أكثر من ذلك بقليل عن الشخصيات الأخرى، مثل أنتيفون. لكن معظم معارفنا تأتي من مصادر مناوئة، صور كاريكاتورية من رجل كرههم بقدر ما كرههم أريستوفانيس - باستثناء أنه ضم سقراط أيضًا- ورسم لوحات هجائية عن العبقرية. طمست الحقائق المتعلقة بأولئك الذين وصفهم إلى الأبد. أود أن أعود إلى هذه النقطة لاحقًا، لأنها وثيقة الصلة بحجتي كلها. لكن في هذه اللحظة، دعوني أكتفي بالقول إن السفسطائيين، مثل الخطباء والمسرحيين، يقدمون دليلًا على اختلافات حادة حول الدولة وأفضل أنواعها، لكن ليس على معارضة سيادة المؤسسات الاجتماعية وتفوقها.

اعتقد ليكوفرون أن التقسيم إلى طبقات عملية مصطنعة، ناجمة عن إرادة البشر أو تحيزهم، لا عن الطبيعة. أما ألسيداماس (ويوريبيديس إلى حد ما) فرأى أن مؤسسة الرق مصطنعة، لأن الطبيعة تعد البشر كلهم سواسية - وكذلك التمييز بين اليونان والبرابرة. وقال أنتيفون: «ليس أحد منا بربريًا أو إغريقيًا بالتعريف، لأننا جميعًا نتنفس الهواء من الفم والأنف»[1]. وكونك بربريًا أو إغريقيًا ليس سوى ترتيب بشري يمكن للبشر إلغاؤه لو أرادوا. واعتقد أركيلاوس أن التمايزات بين العدل والاحتيال هي نتيجة ترتيبات أعدها البشر لا الطبيعة؛ وطبق فالياس هذا الرأي على خصائص الملكية. وآمن كريتياس بأن الله اختراع غرضه فرض النظام على البشر، لأنهم إذا لم يُبلغوا بوجود عين ساهرة ترصدهم من فوق وتسجل أفعالهم وتعد العقاب للخطايا والذنوب، حتى وإن لم يروها، فسوف يتبعون مسلكًا سيئًا اعتمادًا على الظن بأن أحدًا لا يراقبهم، فيتعرض المجتمع للدمار والخراب.

---

(1) Diels-Kranz, 6th ed., 87 B 44, B 2. 24-34 (ii 353).

يُعد السفسطائيون نسبويين، ومساواتيين، وبراغماتيين، وملاحدة، لكنهم ليسوا في غالبيتهم العظمى فردانيين، ولاسيما قرب نهاية القرن الخامس. كانوا يريدون تغيير المجتمع، لا تركيز الانتباه على الفرد وشخصيته واحتياجاته. اختلفوا على نوع المجتمع الذي يعد الأكثر عقلانية. ورغبوا باستئصال الفضلة التقليدية الباقية. وانتقدوا المؤسسات التي لم يجدوا سببًا وجيهًا لوجودها، لكن ليس الحياة الممأسسة بحد ذاتها. بدا بعضهم ديمقراطيًا، وبعضهم الآخر غير ديمقراطي. من أكبر مفارقات التاريخ أن الديمقراطية التي هي أعظم أمجاد أثينا السياسية لم تجد سوى قلة قليلة من المدافعين بحيث أن كل كاتب وصلنا إنتاجه هو إما عدو بدرجة ما أو ناقد لها. المثل الأعلى هو المساواة أمام القوانين isonomia –«أجمل الأسماء كلها»، كما جعل هيرودوت النبيل الفارسي أوتانيس يسميها[1]– أو الترتيب الجيد eunomia، شعار المحافظين. تحظى المساواة بالمدافعين عنها ضد الطغيان والحكم التعسفي. ويعتقد أرسطو أن الدولة الرشيدة المرضية هي التي يتبادل فيها المواطنون الحكم[2]، بينما تساءل المشكك أنتيفون هل يوجد إنسان لا يفضل أن يحكم بالظلم على أن يحكمه الآخرون بالعدل.

لا نجد أثرًا هنا لفردانية حقيقية، للمبدأ القائل بوجود قيم شخصية –متعة، أو معرفة، أو صداقة، أو فضيلة، أو تعبير عن الذات في الفن أو الحياة– يجب أن تخضع لها الترتيبات السياسية والاجتماعية: التي ابتكروا لها قاعدة، وعدوها أداة ضرورية لا غنى عنها، لكن تظل مجرد أداة. أما الافتراض فهو على العكس: لا يمكن تحقيق هذه القيم جميعًا إلا ضمن المدينة الإغريقية أو كجزء من الحياة فيها. وليس تجاهل الترتيبات الاجتماعية، والاستفادة منها، من الحالات الذهنية/ المزاجية الطبيعية. حتى ثراسيماكوس، الذي يعتقد أن العدالة هي مصلحة الأقوى، لا يلمح إلى إن الحياة قابلة للفهم أو التصور خارج الارتباط الحميم

(1) 80. 6.

(2) *Politics* 1317b2.

بين السادة والعبيد. ويتحدث كاليكليس في «جورجياس» أفلاطون باسم الأناني الموهوب الشجاع، عديم الضمير، الباحث عن تحقيق الذات، الذي يكنس مؤسسات المدينة مثل خيوط العنكبوت، ويدوس عليها، ويفعل ما يشاء –أي، القوة هي الحق: الطبيعة تطالب بالاستبداد، لا الفردانية. ويصيب لاكتانتيوس في اعتقاده أن سقراط لا يربح الحجة ضد ثراسيماكوس وأمثاله؛ فالرأي الشائع الذي وجهه ضده ليس كافيًا لمواجهة الفردانية العنيفة من هذا النوع. لكن أفلاطون اعتقد كما هو واضح أنه دحض مزاعم هؤلاء المصابين بجنون الأنانية، بآرائهم المنحرفة والمشوهة عن الحقائق، الأمر الذي سيكلفهم غاليًا في النهاية.

ربما يسأل أحدهم عند هذه النقطة هل نسيت أعظم إيمان معلن في دين السياسة، خطبة بركليس بمناسبة تشييع قتلى الحرب كما أوردها ثوسيديدس، التي تعد أعظم بيان من نوعها وليس لها نظير في تاريخنا كله. من المؤكد، كما يقول بركليس، أن أثينا تختلف عن إسبارطة من حيث أننا «نعيش مواطنين أحرارًا، في حياتنا العامة، وفي موقف أحدنا تجاه الآخر في شؤون الحياة اليومية؛ لا نغضب على جارنا إذا تصرف كما يشاء، ولا نلقي عليه نظرات متجهمة، يمكن إذا لم تضر أن تسبب ألمًا»[1]. ثمة ملاحظة مشابهة، بأسلوب أقل بلاغة، في خطبة نيكياس أمام الجنود الأثينيين الذين أوهنت الهزيمة عزيمتهم في صقلية عام ٤١٦ ق.م[2]. يدافع يوريبيديس أيضًا عن حرية الكلام[3]، ويقول ديموسثينيس: «في إسبارطة، لا يسمح لك بامتداح قوانين أثينا، أو هذه الدولة أو تلك؛ بل على العكس، عليك أن تشيد بما يتفق مع دستورها»[4]؛ بينما تتاح في أثينا حرية انتقاد الدساتير كما هو واضح.

---

(1) 2. 37.

(2) 7. 69.

(«ذكرهم [نيكياس] بوطنهم الأم بكل ما يتمتع به من حرية عظيمة فضلًا عن أسلوب الحياة المتحرر من القيود للجميع»).

(3) *Hippolytus* 421-2; *Ion* 672-5; *Phoenissae* 390-3; *Temenidae* fr. 737 Nauck.

(4) *Against Leptinus*, 20. 106.

إلى أين يأخذنا هذا كله؟ يقول بركليس إن بعض الدول أكثر ليبرالية من غيرها؛ لا يعني ذلك، كما كرر الشرح مرارًا، أن للأفراد في أثينا حقوقًا، منحتها الطبيعة أو أسبغتها الدولة، تمكنهم من التحدث كما يحلو لهم أو التصرف كما يشتهون ضمن حدود معينة، لا يحق للدولة التدخل فيها. فقد اقترح هذا الرأي غوم ويبدو أنه مخطئ. لا ريب في أن للفرد «حرية واسعة في الحياة الخاصة»[1]، ولا ريب في وجود احتجاجات من المحافظين، مثل رفض أرسطو أن يعيش البشر «كما يشتهون» -«كل وفقًا لما يهوى»، كما يقول يوريبيديس[2]- أو اشمئزاز أفلاطون من المدينة التي تضم تنوعًا بهذا القدر، وعديدًا من السكان الأجانب، ونساء وعبيدًا يرتقون فوق مستوى أنفسهم ويزعمون التصرف مثل المواطنين. يشن «دستور أثينا» الذي يكاد يصاب برهاب الأجانب، هجومًا لاذعًا على السكان الأجانب والعبيد. ويشتكي إيسوكراتيس من عدم وجود سيطرة أخلاقية كافية على الحياة الخاصة، ويطالب مجلس القضاء الأعلى (أريوباغوس) بإعادة توكيد سلطته القديمة في هذه الأمور. يتضمن ذلك كله أن الحياة في أثينا أكثر حرية، وأن فيها تنوعًا حاشدًا أكبر، ربما أشد فوضى من إسبارطة التوتاليتارية، أو الدول الأخرى المعسكرة الأكثر صرامة في التنظيم. لكن ما يقوله بركليس في الواقع يقوله أي مدير مدرسة يفاخر بالروح السائدة في مدرسته، أو أي قائد يعتز بالروح المعنوية لجيشه: نحن لسنا بحاجة إلى إجبار. وما تكره الدول الأخرى مواطنيها على فعله، يؤديه مواطنونا عن طيب خاطر بسبب إخلاصهم الصادق لمدينتهم، وولائهم العفوي لها، لأن حياتهم مرتبطة بها، ويتركز عليها إيمانهم واعتزازهم.

ثمة فرق شاسع بين هذا كله والتوكيد على حقوق الفرد. إذا ليس لتلاميذ المدارس، مهما تساهلت الإدارة في معاملتهم، حقوق على معلميهم. وربما تعتز المدرسة بحقيقة أنها لا تحتاج إلى التهديد أو الترهيب، أو العقاب أو التخويف، لأن ما يستحق المديح والتقدير هو الروح الجمعية في المدرسة،

---

(١) انظر: Herbert J. Muller, *Freedom in the Ancient World* (London, 1962), p. 168.

(٢) انظر: Aristotle, *Politics* i3ioa33; Euripides, fr. 883 Nauck.

وتضامن أعضائها: لقد عبدت الدولة الأثينية ذاتها، وعلى مذبحها كان الرجال مستعدين للتضحية بأنفسهم، إذا صدقنا ما يقوله بركليس. لكن التضحية بالنفس عن طيب خاطر يظل تضحية بالنفس، والاستسلام الطوعي دون إكراه يظل استسلامًا، والرذيلة والنقيصة والخطيئة تعرف وفقًا لمختلف وجهات النظر التي يتبناها الناس، لإرضاء طبائعهم الفردية. يعجب ثوسيديدس ببركليس ولا يعجبه كليون. ويؤمن ديموسثينيس بالحرية السياسية، التحرر من حكم الدول الأخرى -مثل مقدونيا- وكذلك حال بركليس، وجميع العظماء الأثينيين. يعتقد بعضهم بالنسيج الرخو، وغيرهم بالمحكم، لكن لا يعلق أحد على الفردية هنا، على قيمة الدولة من ناحية ما يسهم في الرضا الفردي لأعضائها الأفراد. يجب أن يقدموا حياتهم من أجلها؛ ليس عليها واجبات تجاههم بل حقوق فحسب؛ وليس لهم حقوق عليها، بل واجبات فحسب. لكن في الدولة التي تتمتع بالتناغم وحسن التنظيم، مثل أثينا كما يحاول بركليس أن يمثلها، لا تكبت الحقوق والمطالب؛ بل تلبى عفويًا، ولا ينظر أحد بتجهم إلى جاره لأنه مختلف عنه. التنوع مقابل التماثل، والطوعية مقابل الإجبار، والولاء مقابل الطغيان، والحب بدلًا من الخوف: هذه هي مثل بركليس العليا. وبغض النظر عن مدى جاذبيتها، لا تتماثل لا مع الفردانية، ولا مع فكرة حق الفرد ضد تعدي الدولة (في مرحلة لاحقة من التقدم البشري)- المطالبة بالحق في منطقة محرمة يمكنه فيها فعل ما يشاء، مهما بلغ من الحمق والشذوذ في سلوكه المشين.

هذه شهادة كبار الكتّاب. هنالك بعض الأصوات الخارجة على الإجماع؛ لكنها قليلة ومشتتة، وسوف أجد مناسبة لذكرها لاحقًا. ربما يكون أرسطو محافظًا عتيق الطراز قرب نهاية حياته، لكن رأيه حول طبيعة المجتمع - الكل الاجتماعي المتناغم، الساعي وراء أهداف وضعتها الطبيعة ذاتها، التي يجب أن يخضع كل عنصر لها، بحيث تكون الأخلاق والسياسة اجتماعية وتعليمية كلية، كما شرح في أطروحاته حول ماهية العلاقات بين الأغراض الطبيعية لمختلف مكونات المجتمع، وكيف يمكن دفعها إلى أداء وظائفها، بأكبر قدر ممكن من الغنى والفاعلية - هذه الرؤية هي التي هيمنت بتأثيرها الطاغي على العالم القديم، والعصور الوسطى، وعدد كبير من المجتمعات الحديثة منذ أيامه.

حدث عند هذه النقطة تطور بالغ الإثارة. توفي أرسطو عام ٣٢٢ ق.م. وبعد نحو ١٦ سنة، بدأ إبيقور يدرس في أثينا، وجاء بعده زينون الفينيقي آتيًا من كيتيون في قبرص. وضمن مدة لا تتعدى بضع سنوات، هيمن مذهباهما الفلسفيان على أثينا. وبدا كأن الفلسفة السياسية قد اختفت كلها فجأة. ما عاد أحد يتحدث عن المدينة، وتعليم المواطنين لأداء مهماتهم داخلها، والدساتير السيئة والجيدة - غابت هذه الموضوعات كلها[1]. لا شيء عن الحاجة إلى التراتبيات الهيكلية وأخطارها؛ لا شيء عن قيمة المجتمعات المحلية الصغيرة المنظمة، والحياة الانبساطية (مقابل الانطوائية) بوصفها علامة مميزة ومعيارًا قياسيًا للطبيعة الإنسانية؛ لا شيء عن كيفية تدريب المختصين والخبراء في حكم البشر، أو تنظيم الحياة بحيث تكافأ المواهب المتساوية على نحو ملائم، مع الإشارة إلى أن الدساتير المختلفة تشدد على أنماط مختلفة من الموهبة والشخصية. ما عادت الأخلاق الشخصية مستمدة من الأخلاق الاجتماعية، ولا فرعًا من السياسة، ولا عاد الكل يسبق الأجزاء، اختفت فكرة تحقق الذات بوصفها اجتماعية وعامة بالضرورة دون أن تترك أثرًا. وفي مدة لم تتجاوز عشرين سنة، حلت محل التراتبية والمساواة؛ مكان التوكيد على تفوق المختصين وسيادتهم، فكرة تقول إن أي إنسان قادر على اكتشاف الحقيقة لنفسه والعيش حياة صالحة مثله مثل غيره من البشر، على الأقل من حيث المبدأ. واحتل مكان التوكيد على المواهب الفكرية، والقدرة، والمهارة، توكيد جديد على الإرادة، والخصائص الأخلاقية، والشخصية؛ واستبدل بالولاء، الذي يضم الجماعات الصغيرة معًا، تشكلت بالتراث والذكريات المشتركة والتلاؤم العضوي بين جميع أجزائها ووظائفها، عالم من دون حدود وطنية أو مدينية؛ بينما ظهرت في مكان الحياة الخارجية، والحياة الداخلية؛ وفي مكان الالتزام السياسي، الذي عده جميع المفكرين الكبار في العصر السابق قضية مسلمًا بها، مواعظ

(١) ربما رغب بيرلن في تحديد هذا إلى درجة معينة ليأخذ في الحسبان كتاب زينون الجمهورية، وهو رد (لم يبق منه سوى أجزاء متناثرة) على عمل أفلاطون الشهير. انظر:
Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge etc., 1991).

توصي بالانفصال والانعزال كلية. وفي مكان المسعى وراء العظمة، والمجد، والشهرة الخالدة، والنبل، والروح العامة، وتحقيق الذات في فعل اجتماعي متناغم، والمثل العليا النبيلة، نجد الآن فكرة الاكتفاء الذاتي للفرد، وامتداح التقشف، والتشديد المتزمت على الواجب، وقبل كل شيء التوكيد المتواصل على حقيقة أن أسمى القيم هي طمأنينة النفس وسكينة الروح، والخلاص الفردي، الذي لا يتحقق بالمعرفة من النوع التراكمي، ولا بالزيادة التدريجية للمعلومات العلمية (مثلما علمنا أرسطو)، ولا باستعمال الحكم المنطقي السليم في الشؤون العملية، بل بالهداية المفاجئة – تألق نور جواني لألاء. قسم البشر إلى مؤمنين مهتدين وضالين. لا توجد أنماط وسيطة –إما من الناجين أو الهالكين، إما حكماء أو حمقى. إما أن تعرف كيف تنقذ روحك أو لا تعرف. يمكن أن تغرق في شبر ماء بالسهولة التي تغرق فيها في لجة عميقة الغور، كما قال الرواقيون. إما أن تكون في كانوبوس أو خارجها: سيان إذا ابتعدت عنها بوصة أو عدة أميال –كل شيء أو لا شيء. كأنما هي التطهرية (البيوريتانية) التي ظهرت في أعقاب العصر الإليزابيثي.

بالكاد توجد دولة برأي الأكبر عمرًا، إبيقور، بين المعلمين. تكمن المشكلة في كيفية تجنب الأذى، والنجاة من البؤس. أما الواقع –الطبيعة– فهو محكوم بقوانين حديدية يستحيل على البشر تعديلها. لا يمكنك تدمير الطبيعة أو تفاديها، لكنك تستطيع تجنب التصادم معها دون داع. ما الذي يترع البشر بالتعاسة؟ الخشية من الآلهة، الخرافات والتطير، الخوف من الموت، ومن الألم– مصدر الشعائر الطقسية المطولة، والتكفير عن الذنوب، والخضوع للقوى الجهنمية التي تسمى الدين. لكن ماذا لو أن الآلهة، حتى حين تكون موجودة، لا تهتم بالبشر، وتكتفي بالعيش راتعةً في عالمها النائي، دون مبالاة بما يجري على الأرض؟ إذا تحرر الإنسان من الخوف من الآلهة، يخف ثقل العبء الذي يحمله. وفي ما يتعلق بالألم، يمكن للإدارة الماهرة أن تخفف من وطأته أيضًا، علي وعلى جيراني. أما إذا كان حادًا لا يحتمل فإنه لن يدوم طويلًا وسيذهبه الموت؛ وإذا استمر لن يكون شديدًا، وعبر العيش بحذر وعناية، واتباع

وصفات الطبيعة، يمكن تجنب الألم والمرض. ماذا يبقى في الحياة؟ سعادة، سلام، تناغم داخلي. كيف يمكن الحصول عليها؟ حتمًا ليس بالسعي وراء الثروة والسلطة والشهرة، لأنها تعرضك للمنافسة، وتتطلب جهد وعرق النزال على الحلبة. إذ تجلب الحياة العامة الآلام أكثر من المسرات؛ ومكافآتها لا تسحق العناء، لأنها تضاعف مشاعر القلق لديك. تجنب الأوضاع التي تصبح فيها معرضًا للألم. البشر كلهم مستضعفون ومعرضون للخطر: يجب عليهم تضييق السطح الذي يكشف مواطن ضعفهم من قبل البشر الآخرين أو الأشياء أو الحوادث. أما القيام بذلك فيتم عبر تجنب جميع أشكال الالتزام. ينصح إبيقور بحماسة، بوصفه راغبًا في كبح الأهواء والعواطف جميعًا باعتبارها مصادر للألم والقلق والإزعاج، بتجنب ما يدعى اليوم بالموقف المنخرط في السياسة. أما حكمته في الحياة فتوجزها عبارة «العيش بطريقة لا تلفت الأنظار»[1]: اتبع أسلوبًا حياتيًا يحجبك عن الظهور إلى أقصى قدر ممكن. ابحث عن الظل كي لا يلاحظ وجودك أحد، ولن يصيبك أذى. لا تمنح الحياة العامة إلا مكافآت تسبب الوهم المضلل المؤلم. كن كالممثل[2]. العب الدور الذي حدد لك لكن حذار من التماهي فيه. قبل كل شيء، لا تبالغ في الحماسة. ادفع الضرائب، وأطع الأوامر، لكن انسحب إلى داخل ذاتك. «الإنسان غير مهيأ بالطبيعة للعيش في مجتمعات مدينية»[3]. «واجه كل رغبة بالسؤال: ماذا أكسب من إشباعها، وماذا أخسر في كبتها؟»[4].

هل يجب أن تتمتع بالاستقامة؟ أجل، لأنك إذا خدعت وغششت —خرقت القواعد- فربما يفتضح أمرك، ولأن الآخرين لا يتميزون بالحكمة والحيادية والنزاهة مثلك، فربما ينزلون بك العقاب، أو يكرهونك على أقل تقدير؛ وإذا أصبحت طريدة لهاجس الخوف من الافتضاح، فسوف تفسد مباهجك

(1) Fr. 551 Usener.

(2) Bion fr.16A Kindstrand.

(٣) انظر: Under Epicurus fr. 551 Usener (p. 327, lines 9-10).

(4) Epicurus fr. 6. 71 Arrighetti.

ومسراتك. لا توجد قيمة في الاستقامة بحد ذاتها؛ فهي مجرد وسيلة لتجنب مزيد من الاحتكاك مع الآخرين، ومتابعة المسيرة بتناغم. أما السبب وراءها فهو المنفعة: المجتمع مؤسس كله على عقد اجتماعي حيث تقام ترتيبات تجعل من الممكن تخفيف الصدام بين البشر.

وماذا عن المعرفة؟ هل هي مرغوبة؟ بالتأكيد، لأنك بهذه الطريقة وحدها ستعرف ماذا تفعل وماذا تتجنب إذا أردت بلوغ السلام والأمان والرضا والاطمئنان. «لا جدوى من كلمة فيلسوف لا تشفي الإنسان من معاناته»[1]. ربما يلائم هذا الشعار مؤسسة روكفلر اليوم. المعرفة ليست غاية في حد ذاتها؛ لا توجد غاية في حد ذاتها باستثناء سعادة الفرد، وهذه يجب بلوغها بأدوات موثوقة: حب الأصدقاء، المصدر الإيجابي للمتعة، ومباهج الحياة الخاصة.

هل يجب السعي وراء الثروة؟ ليس من أجلها بحد ذاتها، لأن ذلك يؤدي إلى المخاوف والنزاعات، لكن إذا جاءت إليك فمن غير المعقول أن ترفضها. يجب على الحكيم أن يكون قادرًا على العيش على الكفاف: الخبز والماء، لكن إذا وجد الترف والرفاهية في طريقه، فلم لا يقبلهما أيضًا؟ الحياة العامة شرك منصوب ووهم مضلل، ويجب ألا تشارك فيها إلا إذا اضطررت – لتجنب الألم– أو إن عانيت حالة مزاجية من القلق، أو استمتعت بها: أي، إذا وفرت لك نوعًا من المخدر لا يتوافر من مصادر أخرى. لا يمكنك الحصول على ما تريده كله: وحين تريد ولا تحصل على ما تريد تصبح عبدًا للرغبات، وتتقاذفك قوى أقدر منك. ولأنك لا تستطيع الحصول على ما تريد، يجب أن تريد ما يمكنك الحصول عليه – لا يمكنك التلاعب بالكون، لكن تستطيع التلاعب بحالاتك النفسية واستغلالها لمصلحتك ضمن حدود معينة. حاول ألا ترغب بشيء يمكن بسهولة أن يسلب منك. «هنالك سبيل واحد إلى الحرية: ازدراء ما يقع خارج نطاق سلطتك»[2]. ما لا تستطيع الحصول عليه لا يستحق المسعى إليه.

---

(1) ibid. fr. 247.

(2) *Encheiridion.*

هنالك سبيلان للسعادة: إشباع الرغبات واستئصالها. لا يمكن بلوغها عبر السبيل الأول إلا على مستوى متواضع، لأننا لسنا عالمين بكل شيء ولا قادرين على كل شيء، والحقائق تظل هي هي ولا يمكن تغييرها كثيرًا؛ أما السبيل الثاني فهو الوحيد المؤدي إلى السلام والاستقلالية. الاستقلالية هي كل شيء: الكلمتان المعبرتان اللتان استعملهما إبيقور هما الاكتفاء الذاتي autarkeia، ورباطة الجأش ataraxia. وماذا عن الحياة الاجتماعية؟ ومجد المدينة؟ والأخطار الداهمة التي تواجه بشجاعة؟ والإسكندر بخوذته المريشة يحصد رؤوس عبيد ملك الفرس؟ لا تعد هذه طرقًا إلى السعادة الدائمة. بل مجرد مثيرات للرغبات تجعل الإنسان يسعى إلى المزيد، فتضاعف استعباده اليائس لمطامح متعاظمة غير قابلة للتحقق، وتعرضه لآمال ومخاوف لا تتركه ليرتاح. أما أعظم إنجاز للإنسان فهو تعليم نفسه اللامبالاة وعدم الاهتمام. هذه هي العبرة المستخلصة من حياة سقراط، لا الترتيبات الاجتماعية ولا قيمة الرياضيات بوصفها سبيلًا إلى الحقيقة الميتافيزيقية. ليس لديك وقتٌ طويلٌ لتعيشه، وعليك أن ترتب شؤون نفسك بأكبر قدر من الراحة في ركنك الخاص من العالم. فإذا لم تتدخل في شؤون الآخرين، أو تحسدهم أو تكرههم، أو تسعى إلى تغيير حياتهم ضدًا على رغباتهم، أو تحاول الحصول على السلطة، فسوف تنجح وتنجو.

تعد هذه التوليفة الجامعة للاعتقاد بالعقلانية، التي تحرر الفرد من التعصب والقلق، والإيمان بالمنفعة والعلاقات الشخصية بوصفها الخير الأسمى في الحياة، مبدأ مألوفًا كلما أصبحت ضغوط الحياة لا تحتمل للأشخاص الذين يتصفون بالتميز وسرعة التأثر. شكلًا من الانسحاب إلى العمق، والتراجع إلى قلعة داخلية للروح الفردية المنيعة، المحمية بالجلد والشجاعة والعقل بحيث لا يمكن أن يزعجها شيء، أو يجرحها، أو يفقدها التوازن. اعتقد غودوين بشيء من هذا القبيل ونقله إلى شيللي، فلعب في أفلاطونيته دورًا. وفي يومنا الحالي، شكل المبادئ الأخلاقية لكثير من المفكرين الإنكليز، وربما بعض المفكرين الفرنسيين والأمريكيين قبل وبعد عام ١٩١٤ –العقلانيين، الرافضين للحرب والعنف، والمعادين للأكليروس، والمزدرين للمسعى وراء الشهرة أو الثروة–

الذين آمنوا قبل كل شيء بالعلاقات الشخصية، والمتعة الجمالية، والصداقة، وإنتاج متعة الجمال، والمسعى وراء الحقيقة النقية بوصفها وحدها الجديرة بالبشر. كما اعتقدت فيرجينيا وولف، وروجر فري، والفيلسوف جي. إي. مور، وميناردكينز في سنواته المبكرة بشيء قريب من ذلك. «آمل، إذا كان علي أن أختار بين خيانة وطني وخيانة صديقي، أن أمتلك الشجاعة لخيانة وطني»، كما أعلن فوستر قبيل الحرب الأخيرة[1]. كان هذا تعبيرًا حربيًا عن العقيدة الإبيقيورية– انقلابًا عكسيًا كليًا للمعتقدات اليونانية السابقة. «تخلق دراسة قوانين الطبيعة بشرًا يتمتعون باستقلالية ذهنية متكبرة، ويفاخرون بالمنافع التي تليق بالإنسان، لا الظروف»[2]. الحياة العامة جزء من الظروف، لا من الفرد. والدولة وسيلة وليست غاية. والخلاص الشخصي هو المهم. والمبدأ هو التحرر بواسطة الاكتفاء الذاتي. وهذه في الحقيقة إعادة تقييم للقيم.

كان الرواقيون بالطبع أشد نفوذًا وتأثيرًا من الإبيقوريين. لقن زينون، الأجنبي الفينيقي الآتي من قبرص، الذي رسخ نفسه في أثينا قرب نهاية القرن الرابع، لقن أتباعه أن الحكمة مكونة من حرية داخلية، لا يمكن اكتسابها إلا باستئصال الأهواء والعواطف من المزاج. العالم نمط عقلاني ونظام عقلاني، ونظرًا لأن الإنسان مخلوق عقلاني بالطبيعة، فإن فهم هذا النظام هو إدراك جماله وتمييز ضرورته – قوانين العقل محفورة بحروف سرمدية على عقلنا الخالد[3]. إذا استطعت تخليص نفسك من التأثيرات التي تدمرك –أخطاء عن العالم، يسببها الحمق أو الجهل أو الوضع السيئ أو الفاسد– تصبح منيعًا على ذلك الذي يصيب البشر الآخرين بالشر والتعاسة. يعني فهم العالم فهمًا صحيحًا معرفة أن كل شيء فيه ضروري، وما تسميه بالشر عنصر لا غنى عنه في التناغم الأكبر. وتحقيق هذا الفهم هو التوقف عن الشعور بالرغبات الشائعة، والمخاوف والآمال السائدة لدى البشر، والإخلاص لحياة تعيشها وفقًا للعقل أو

(1) *Two Cheers for Democracy* (London, 1951), 'What I Believe', p. 78.

(2) Epicurus fr. 6. 45 Arrighetti.

(3) *Stoicorum veterum fragmenta,* iii 360.

الطبيعة – وهما متماثلان برأي زينون، لأن الطبيعة تجسيد لقوانين العقل الكوني الشمولي. يلاحظ الحكيم الرواقي أن العقل يحكم العالم. فإذا كان الألم جزءًا من الخطة الكونية، يجب تقبله عن طيب خاطر؛ وينبغي أن تتكيف إرادتك معه. «افعل أسوأ ما عندك أيها الألم؛ فمهما فعلت لن تجعلني أكرهك»، كما قال بوسيدونيوس الرواقي للمرض الفتاك الذي أصابه[1].

ونظرًا لمقدرة أي إنسان على فهم الضرورة العقلانية لكل ما يحدث، لا توجد حاجة لتحقيق التناغم، والاستقرار، وراحة البال من أجل ذلك الحد الأدنى من الصحة والثروة المادية الذي اعترف أرسطو بضرورته للسعادة. لم يستطع الملك بريام، على الرغم من شجاعته ونبله، تحقيق السعادة وفقًا لأرسطو، بسبب سوء طالعه وفداحة المصائب والنوائب التي حلت به؛ لكنه يستطيع وفقًا للرواقيين. الشيء الوحيد الحقيقي هو العقل الأساسي الذي يتخلل الطبيعة والبشر. فلماذا نجمع التفاصيل عن ٢٥٧ دستورًا من أجل اكتشاف ما يناسب الناس، وأين، وفي أي مناخ، ومع أي تقاليد –حين يكون البشر متماثلين كلهم في الجوهر، ونستطيع اكتشاف أي حقيقة بديهية، عبر تدريب عقلنا على فهم القوانين الخالدة للعالم، وما يجب أن نفعله لنعيش في تناغم مع أنفسنا والعالم الخارجي، بدلًا من تعلم ذلك عبر السبيل الاستقرائي غير الأكيد الذي اختاره المشاؤون؟ كيف نعرف ما هو أكيد ويقيني؟ لأن شيئًا في بعض الأحيان «يشدني من شعري تقريبًا.. ويجرني إلى الموافقة جرًا»[2]. بعض الحقائق راسخة ولا تقاوم. ومن الأسهل أن تكون متناغمًا وفي سلام وأمان في بعض الظروف من سواها: لو لم ينقب عن الذهب، ولم تنقل السفن السلع المترفة من الخارج، لكان الوضع أكثر بساطة وأمانًا، لكن حتى في أثينا المتطورة التي نخرها الفساد عند بداية القرن الثالث، كان بمقدور المرء ضبط عاطفته، وتحصين نفسه أمام إرادة الشر لدى البشر، أو نوازل القدر. يجب جعل

---

(1) loc. cit.Edelstein-Kidd T38.

(2) Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7 (*Adversus logicos* 1). 257.

السفينة كتيمة بالكامل لمنع تسرب الماء -والسماح بأي شق مهما كان صغيرًا لتتسرب منه العواطف سوف يغرقك حتمًا.

المثال الأعلى هو التجرد من العاطفة (apathia). الحكيم الرواقي جامد الشعور، موضوعي وواقعي، منفصل وحيادي، ومنيع يتعذر إيذاؤه؛ وهو في الوقت نفسه ملك وكاهن ومعلم وإله. اتهم الحكماء الرواقيون، مثل الفريسيين الذين قارنهم جوزيفوس بهم، بالبرود، والنفاق، والغرور، والتكبر، والادعاء. كان للحركة شهداؤها: لأن البؤس لا ينجم إلا عن الانحراف عن العقل، عن الغلو في الارتباط بالأشخاص أو الأشياء، يمكنك دومًا، إذا أصبحت الظروف متطرفة في شرورها أو طغيانها أو وحشيتها وتهديدها، النجاة من العواقب والتبعات بالانتحار طوعًا. صحيح أن الرواقيين لم ينادوا بالانتحار، إلا أنهم لم يحثوا الناس على تجنبه. إذ يموت الإنسان العقلاني حين تكون الحياة وفقًا للعقل مستحيلة، لأن ملكاته تدهورت وتفسخت، أو أن الحياة ما عادت تطاق إلا بعد دفع ثمن لاعقلاني باهظ. الإنسان مثل حيوان مربوط بعربة؛ إذا كان حكيمًا سوف يجري بها (أي يتبع الطبيعة - لأنه عقلاني وحكيم. وإذا لم يكن حكيمًا فسوف تجره ويركض معها شاء أم أبى).

ما هي المبادئ السياسية لأوائل الرواقيين؟ الحكيم وحده قادر على العيش في سلام وأمان وانسجام. يستطيع أن يعيش في أي مدينة؛ لا يهم أين تقع، لأن التجرد من العاطفة يجعله لا يشعر بأي ارتباط خاص مع أي جماعة من البشر. ولن يكون في مكان الإقامة المثالي معابد للآلهة، ولا أصنام لها، ولا محاكم، ولا معاهد، ولا سفن حربية، ولا مال، لأن الحكيم لا يحتاج إلى هذه المرافق؛ فإذا عشت تحت ضوء العقل، سوف تختفي النزاعات وتتلاشى المخاوف والآمال التي تؤدي إلى إقامة هذه المؤسسات. يطالب زينون بالحرية الجنسية الكاملة: جميع الأطفال هم أطفال جميع السكان. وفي الحياة الإنسانية اللائقة، وفقًا لزينون، «يجب ألا نعيش حسب ما تفرضه المدن أو المستوطنات، منقسمين انقسامًا حادًا تبعًا لفكرتنا عن العدالة، لكن علينا أن نفكر أن الناس

كلهم هم إخواننا المواطنون؛ يجب أن تكون هناك حياة واحدة وعالم واحد، مثل القطيع الذي يرعى أفراده معًا، في مرعى مشترك»[1]. هذا هو عالم الصالحين والأخيار؛ حين يتمتعون بالحب والصداقة والتناغم الداخلي والخارجي.

هذا ما بشر به زينون؛ وما هتف به بلوتارك بحماسة حققه الإسكندر المقدوني. يشتكي تارن من أن زينون، مثل أرسطو الذي قسم البشر إلى أحرار وعبيد بالطبيعة، قسّمهم إلى أخيار وأشرار، وناجين وهالكين. لكن هذا ليس عدلًا. إذ يمكن لأي إنسان أن ينجو، لكن ليس باستطاعة أي واحد تحويل طبيعته الأرسطية الثابتة من طبيعة العبد إلى الحر. وبينما رغب أفلاطون وأرسطو كما هو واضح بالتنظيم، بإيجاد نظام والحفاظ عليه، فإن شيوعية أفلاطون هي بشكل رئيس وسيلة لإنتاج وتربية مواطنين ملائمين. أما زينون فيريد إلغاء ذلك؛ ونادى مع تلميذيه كليانثيس وكريسيبوس بالحرية الاجتماعية إلى أقصى حد: الاختلاط الجنسي، والشذوذ الجنسي، وسفاح القربى، وأكل لحوم البشر، والسماح بفعل كل ما ليس بمحرم في الطبيعة –physis– لأن جميع القواعد والتقاليد والعادات المخالفة سنجدها عند تفحصها مصطنعة ولاعقلانية. حين تنظر في نفسك، في نفسك وحسب –إذ لا يوجد مكان آخر تنظر إليه (يجب بالتأكيد أن تتحاشى النظر إلى المؤسسات الاجتماعية، التي هي مجرد مساعد خارجي طارئ على الحياة)– سوف تجد أن بعض القواعد والأنظمة حفرتها الطبيعة نفسها على قلبك، بينما تجد الأخرى مجرد اختراعات بشرية، عابرة وسريعة الزوال وموجهة إلى غايات لاعقلانية، ولا تعني الإنسان العقلاني.

استوعبت الرواقية المتأخرة قدرًا أكبر من العقيدة الأرسطية وتكيفت مع استخدامات الإمبراطورية الرومانية، لتتخلى عن حدة نبرتها ومحتواها المناهضين للسياسة –لأن الرواقية من حيث المبدأ مماثلة للإبيقورية في العداء للسياسة. صحيح أن زينون أثر في أنتيغونوس غوناتاس، الحاكم

(1) *SVF* i 262.

كلمة «مرعى» تعني أيضًا «قانون» في اللغة اليونانية.

المقدوني لأثينا، بوصفه مدرسًا للفضائل المدينية، إلا أنه لم يخدمه بنفسه، بل وفر موردًا من التلاميذ الذين سيصبحون كهنة ملحقين بالبلاط ومستشارين شخصيين للملوك الهيلينستيين، وأحيانًا جنرالات ومصلحين اجتماعيين مهمين (كما في إسبارطة). ومع ذلك، لا يعد الرواقيون الملك مخلوقًا مقدسًا مثلما هو للفيثاغوريين وحتى لأرسطو؛ بل كائن بشري، ولأن من المرغوب أن تكون الحياة عقلانية إلى أقصى حد ممكن، يستطيع الحكيم الرواقي إسداء النصح له والتأثير فيه وتوجيهه الوجهة الصحيحة، الأمر الذي يخلق، مع أنه ليس الواجب الجوهري الأهم -المتمثل في وضع الذات في الإطار الصحيح للعقل ولا شيء سواه- الظروف الملائمة التي يمكن فيها للبشر إنقاذ أنفسهم بسهولة أكبر عبر الاستبطان الرواقي، التفحص الذاتي للمهمات التي يضعها العقل على كاهلهم.

يقال أحيانًا إن زينون اعتقد بدولة عالمية، لكن ذلك مجرد سوء تفسير لنص بلوتارك: لم يهتم بالدولة على الإطلاق. وفي تناقض صارخ مع أفلاطون وأرسطو، آمن بأن الحكمة هي أن تكون عالمًا وممارسًا لا في المدينة المثالية، بل في عالم حاشد بالحكماء. وليس المجتمع في الجوهر سوى عقبة معيقة للاكتفاء الذاتي. ومن الواضح أن البشر لا يستطيعون تجنب المجتمع برمته، ولذلك يجب أن يستفيدوا من أفضل ما فيه، لكن السبيل الصحيح أبعد ما يكون عن الأخلاق القابلة للاستنتاج من السياسة، والخاص من العام، فهو على العكس تمامًا: تنظيم الشؤون العامة وفقًا لقواعد الأخلاق الخاصة. ينبغي على الإنسان الفاضل أو الحكيم تعلم عدم الاهتمام بعواصف الحياة العامة، والنجاة بالانسحاب إلى ذاته، وتجاهل ما لا يحظى في نهاية المطاف بأهمية كبيرة لأنه عام. لا يوجد فارق كبير بين فكرة «رباطة الجأش» (=الرصانة) الإبيقورية، وفكرة «التجرد من العاطفة» الرواقية. كانت المتعة أو الواجب، والسعادة أو تحقيق الذات العقلانية، من المثل العليا المتعارضة في العالم الهيليني. وبغض النظر عن الاختلافات بينها، مثلت كلًا واحدًا مضادًا للعالم العام لأفلاطون وأرسطو وكبار المفكرين السفسطائيين. بدت القطيعة عميقة وعواقبها أشد

عمقًا وتأثيرًا. فلأول مرة تحظى فكرة أن السياسة مهنة مرذولة، وغير جديرة بالحكيم والصالح، بالموافقة والقبول. أما الانقسام بين الأخلاق والسياسة فقد أصبح مطلقًا؛ وجرى تعريف البشر من منظور الفرد، لتصبح السياسة في أفضل الأحوال تطبيق مبادئ أخلاقية معينة على الجماعات البشرية، لا العكس. لا وجود للنظام العام، والخلاص الفردي هو المهم. أما التضحية بالخلاص في سبيل الاحتياجات العامة فهي أفدح الأخطاء المميتة التي يرتكبها الإنسان؛ خيانة كل ما يجعله بشريًا، فضلًا عن عقله الذي يسبغ وحده الكرامة والقيمة عليه. ليس ثمة حاجة إلى التحدث عن تأثير هذا المفهوم في المسيحية، ولاسيما في تراثها الأوغسطيني والصوفي.

الأمر غريب جدًا. كيف أمكن لمثل هذه القطيعة الحادة أن تحدث ضمن مدة لا تتجاوز عقدين من السنوات؟ في إحدى اللحظات، بدا أن جميع المفكرين الكبار يناقشون الأسئلة الاجتماعية والسياسية؛ وبعد أقل من عشرين سنة توقف الكل عن ذلك فجأة. انهمك الأرسطوطاليون بجمع النباتات، ومراكمة المعلومات عن الكواكب والحيوانات والتحولات الجغرافية؛ بينما انشغل الأفلاطونيون بالرياضيات؛ لم يتحدث أحد عن القضايا الاجتماعية أو السياسة على الإطلاق – أصبح الموضوع فجأة خارج نطاق ملاحظة المفكرين الجديين.

وبالطبع، تمثل التفسير النظامي الذي تبناه جميع المؤرخين تقريبًا في دمار المدينة–الدولة على يد فيليب وابنه الإسكندر المقدوني. أما الرأي التقليدي، الذي تبناه جميع المؤرخين المختصين بهذا الموضوع تقريبًا (وهنالك استثناءات مهمة ومحترمة) فهو أن كتابات كبار المفكرين عبرت عن الأوضاع السياسية تعبيرًا مباشرًا وصريحًا. كان سوفوكليس، وبركليس (برواية ثوسيديدس)، وأسكيلوس، وهيرودوت، الناطقين الرسميين باسم أثينا في أثناء ذروة قوتها وإنجازها الإبداعي. أما أفلاطون، وإيسوكراتيس، وثوسيديدس نفسه، فقد عبروا عن الضغوط الداخلية وتوترات بداية الانحطاط. وكان ديموسثينيس آخر المدافعين اليائسين عن الديمقراطية المستقلة. ثم تأتي معركة كيرونيا عام

٣٣٨ ق.م. تجتاح الكتائب المقدونية المدينة وتدمرها. يتحدث أرسطو -مثل بومة مينيرفا التي لا تحلّق إلا عند الغسق كما أشار هيغل[1]- باسم الماضي، لا المستقبل، ويصبح قديمًا من عصر بائد بحلول الوقت الذي يهرب فيه من أثينا عام ٣٢٣. تفقد المدينة أهميتها. وينفتح عالم عظيم جديد بجيوش الإسكندر، ويشعر الإغريقي أو الأثيني العادي (أيهما يختار المؤلف)، المحروم من الإحساس بالألفة الحميمية والأمان الذي وفرته أسوار المدينة الصغيرة المكتفية ذاتيًا، بأنه ضعيف وضئيل وعديم الأهمية في الإمبراطورية الجديدة الشاسعة الممتدة إلى الشرق. لا توجد وحدة طبيعية يقدم لها ولاءه، ويستطيع أن يحتشد فيها ويتكاتف مع غيره طلبًا للأمان.

لا ريب في أن الجو الجديد الكئيب، الذي فقد المعالم المميزة المألوفة، يجعله يشعر بالخوف والوحدة والعزلة، لينشغل بخلاصة الشخصي. بينما تشهد الحياة العامة انحطاطًا وتفسخًا، وتبدو الاهتمامات فيها غير ذات صلة. يكتب ميناندر، معاصر إبيقور ومواطنه، مسرحيات كوميدية عن القضايا الشخصية العائلية. يخلف المذهب الطبيعي فنون الرسم والنحت المؤمثلة التي تجسد المثل المشتركة العليا للمدينة برمتها -أغراضًا نبيلة للعبادة الاجتماعية والإعجاب والمحاكاة. يملأ المعتقد الخرافي الفراغ الذي خلفه غياب دين الدولة. ينسحب الناس إلى ذواتهم. يتفكك النسيج الاجتماعي. البشر كلهم سواسية أمام الطاغية المستبد البعيد في بيلا أو الإسكندرية أو أنطاكية. بينما ينسحق المجتمع العضوي ويتحول إلى ذرات مفككة. وهكذا، تصبح الرواقية والإبيقورية من الأشكال الطبيعية لدين البشر في هذا الظرف.

ما يظل غير قابل للتصديق في هذا السرد أن التغيير الكارثي -لأنه لم يكن أقل من ذلك- حدث بسرعة كبيرة. بدأت أثينا تفقد أهميتها قبل معركة كيرونيا (٣٣٨ ق.م)، لكن بقيت مدينة-دولة عام ٣٣٧ ق.م. صحيح أنها هزمت، لكن

---

(١) ذكرت في نهاية مقدمة هيغل لكتاب
Grundlinien der Philosophie des Rechts:see Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-51), vol. 7, p. 37.

هزمها الإسبارطيون من قبل أيضًا، ومع ذلك فقد عاشت حياة حافلة ونشطة بما يكفي بوصفها مدينة–دولة في القرن الرابع، كما ينقل الخطباء على أقل تقدير. تمركزت حامية مقدونية في الأكروبول؛ ثم طردت من هناك. صحيح أنها عادت لإخضاع المدينة الثائرة، إلا أن الشعور المديني استمر، وواصل السكان التصويت، والترشح للمناصب العامة، وممارسة الشعائر الدينية. لم تختف المدن في عهد الإسكندر وخلفائه: بل على العكس، أسست مدن جديدة. ولم تظهر النقوش والكتابات تراجعًا أو انحسارًا في الروح العامة. ولم يحدث انهيار حقيقي إلى أن لاح الرومان في المشهد. ولا ريب في أن المدن لم تفقد شخصيتها المستقلة، ولاسيما في ميدان السياسة الخارجية. سيكون من العبث بالطبع إنكار حقيقة أن الإسكندر غير العالم المتوسطي. لكن بغض النظر عن مدى رسوخ الاعتقاد بأن البنية الفوقية الآيديولوجية تتبع بإخلاص التغيرات في البنية التحتية الاجتماعية أو الاقتصادية –التنظيم السياسي في هذه الحالة– لم يحدث بالتأكيد انقطاع حاد في تاريخ المدن، إذا أردنا الحكم من منظور التجارب الذاتية للمواطنين، بحيث يفسر حدوث مثل هذا التحول المفاجئ والسريع والكلي في النظرة السياسية.

صحيح أن فتوحات الإسكندر شكلت عاملًا وثيق الصلة بالتطورات؛ لكن من الصعب الافتراض أنه كاف لتفسير ما حدث. كأنما نقول إن اجتياح نابليون لأوروبا غيّر كليًا الفكر الاجتماعي والسياسي؛ وهذا لم يحدث في الحقيقة. فقد أدخل عليه تعديلًا عميقًا، لكن لم تظهر فجوة بين كتابات هيوم وجيمس ميل مثلًا، أو كانط وهيغل، تشابه الانقطاع بين أرسطو وزينون. لا يقول الإنسان لنفسه: «عالمي القديم يتداعى، يجب أن أحول انتباهي إلى جوانب أخرى من التجربة. لقد أصبحت الحياة الخارجية كئيبة ومرعبة وراكدة –وحان الوقت للعودة إلى الحياة الداخلية» (وإذا استدعينا اللاوعي لنجدتنا هنا، فمن المعقول القول إن ذلك لم يحدث بهذه السرعة تحت السطح). لم يقل الناس هذا، ولاسيما في العالم القديم، حيث تبدو التغيرات وكأنها تأخذ انعطافات أقل فجائية وكارثية مقارنة بعصرنا. ولذلك، من المعقول أيضًا الافتراض أن

الفردانية الرواقية والإبيقورية لم تنبثق مدججة بسلاحها الكامل من أثينا التي أصبحت الآن مهزومة ومهانة. وفي الحقيقة، كان للمفكرين الجدد أسلاف سبقوهم، أتى مؤرخو الفلسفة القدماء على ذكرهم بين الحين والآخر. كان زينون تلميذًا لكراتيس (اقراطيس)، الذي كان كلبيًا، وانتمى بدوره إلى مدرسة ديوجين الذي «ازدهر»، إذا لاءم هذا التعبير حياته الغريبة الأطوار، في منتصف القرن الرابع ق.م. نعلم أن شخصيات مثل أنتيسثينيس وأريستيبوس وقفت خلفه. كان الأول تلميذًا شخصيًا لسقراط، وعرف بعدم اهتمامه بالحياة العامة أو الدولة، وآمن بالاستقلالية، وكان بطله هيراكليس، الذي أدى خدمات جلى لخير البشر، واتبع السبيل الضيق للمبدأ. أما الثاني، الذي أعلن في كل مكان أنه غريب، فقد قال إنه لا يرغب «لا في أن يَحكم ولا أن يُحكم»[1]، ولذلك ذهب بعيدًا جدًا بنظر سقراط. وكانت نصيحته هي: «أنا أملك لكن لست مملوكًا»[2]؛ أتمتع باللذات وأسعى وراء المسرات لكنها لا تجعلني عبدًا لها؛ أستطيع الانفصال عنها متى أردت. اتفق أنتيسثينيس في الرأي مع أفلاطون حول أمر واحد على أي حال، وهو أن الانتصار على النفس (=جهاد النفس) هو الأصعب والأكثر أهمية من بين الانتصارات كلها. بينما جاء أريستيبوس القورينائي إلى أثينا من مناخ مختلف جدًا؛ ربما اعتقد أن المتعة، بشرط ألا تستعبد الإنسان، هي الغاية الطبيعية له، بينما اعتقد الرواقيون أنها عدو وتغلف العواطف وتبهم الحقيقة، ومن ثم تجعل البشر يتعثرون ويضلون سبيلهم ويصبحون عبيدًا لقوى لا يستطيعون السيطرة عليها؛ لكن مثال الاثنين واحد – الاستقلالية، التحكم بالذات، توكيد الذات الفردية. وما دام بقي معظم البشر في حالة من العمى والعبودية، وطرائد للمشاعر اللاعقلانية، من المرجح أن يفقد الحكيم العاقل الشعبية ويتعرض للخطر؛ ومن هنا أتى اهتمامه في جذب الحكام إلى أسلوبه الخاص في التفكير.

---

(1) Socrates' formulation of Aristippus' position. Xenophon, *Memorabilia* 2. 1. 12.

(2) Diogenes Laertius 2. 75.

يقف وراء أنتيسثينيس، بل حتى وراء سقراط، عند نهاية القرن الخامس، شخص أنتيفون الملغز الغامض، المفكر السفسطائي الذي نملك عنه على الأقل دليلًا مستقلًا مكتوبًا على ورقة بردي. كان يعتقد بأن الإنسان يستطيع خداع إخوانه البشر، لكن ليس الطبيعة. حين يأكل طعامًا مسمومًا فسوف يموت؛ لكن إذا ارتكب ما يدعى بالظلم ولم يره أحد، فلن يعاني بسببه. إذ لا تفيد ممارسة العدل إلا في حضور الشهود – بشر يمكن أن يترك انطباعًا فيهم، ولا ضير في أن يكون مزيفًا إذا احتاج الأمر. الفوضى حالة مؤلمة، ولذلك من المنطقي تلقين الأطفال الطاعة، لكن إن استطعت أن تفعل شيئًا تجرمه القواعد وتحرمه الأنظمة التي وضعتها جماعة معينة البشر وتفلت من العقاب، فلم لا تفعل؟ كان يعارض الدعاوى القضائية لأن المطالبة بالعدل تخلق أعداء من أولئك الذين تشهد ضدهم، مهما كانت شهادتك صادقة، وقد يتبين أن ذلك يمثل مصدرًا لضرر كبير يصيبك لاحقًا. نجد من الدليل الذي نملكه أن أنتيفون كان صوفيًا متشائمًا بشر بالحاجة إلى حماية الذات. العالم متخم بالعنف، وثمة خطر داهم يأتي من بعض الأشخاص المستعدين للاعتداء على الأبرياء وجعلهم يعانون. قدم النصح للضحايا حول كيفية الابتعاد عن التورط في المتاعب المزعجة. كان هذا أول صوت مسموع في اليونان القديمة يقول –ما ردد صداه في ما بعد إبيقور وأتباعه على مر العصور– إن الحياة المرضية الوحيدة تعاش بالابتعاد عن أنظار أولئك الذين ربما يلحقون الضرر بك، والزحف إلى ركن تختاره وتشيد فيه حياتك الخاصة، التي تستطيع وحدها تلبية أعمق احتياجات الإنسان. هذا هو ما استعد أفلاطون من أجل دحضه –الرأي القائل إن العدالة والمشاركة في الحياة العامة، لا تفيدان بل تؤديان إلى جراح وبؤس وطموح محبط. أما مدى نجاحه في إنجاز المهمة فيظل محل جدل خلافي إلى يومنا هذا.

مضى ديوجين خطوة أبعد. فقد أعلن أن عليه تغيير العملة المتداولة –تدمير القيم القديمة واستبدال جديدة بها. وتباهى بأنه لا ينتمي إلى أي مدينة– هذا هو مدلول الكوزموبوليتاني (=العالم كله وطنه)– بالمعنى الذي أعلنه البيان الشيوعي عام ١٨٤٧: «العمال لا وطن لهم»، و«البروليتاريا ليس لديها ما

تخسره سوى أغلالها»[1]. الإنسان المستقل وحده الحر، والحرية تجعله سعيدًا بجعله منيعًا. هاجم الفنون، والعلوم، وجميع النعم الخارجية مع انتقاد حاد وفظ للإسكندر. أما الدعابات الخشنة التي نسبت إليه فترسم له صورة رجل تعمد صدم الرأي العام من أجل جلب الانتباه إلى ما تتصف به الحياة المتحضرة من زيف لا مبرر له ونفاق تقليدي منتشر. كان ينادي، كما قيل لنا، بتجاهل قواعد الحشمة والأدب تجاهلًا كليًا: لا ضير في ممارسة الجماع وكل فعل حميم في العلن. ما الذي يردع الإنسان عن فعل ذلك؟ حقيقة أن الناس يصابون بالصدمة؟ وما الخطأ في ذلك؟ لماذا يحترم ردود أفعال البله أو المنافقين، عبيد التقاليد، الجهلة الذين لا يفهمون أن الإنسان لا يبلغ السعادة والكرامة إلا باتباع الطبيعة، أي بتجاهل الترتيبات المصطنعة التي وضعوها بينما تدفعهم غرائزهم كلها في الاتجاه المعاكس؟ هذه فردانية كاملة النضج، لكن مثلتها سلطاتنا بوصفها ممارسة شاذة غريبة الأطوار ومختلة قليلًا.

تخلى كراتيس الثري عن ثروته، وأخذ بعض المتاع في حقيبة ليصبح مبشرًا وقديس الحياة وفقًا للطبيعة. زار العائلات التي أتعسها الخوف أو الغيرة أو الكره، وألف بين قلوب الأعداء، وأوجد التناغم والسعادة، وكسب حب سيدة جميلة وأرستقراطية (على الرغم من عوزه وحدبته) تزوجته وواجهت الاعتراضات كلها، لتصبح رفيقة دربه في بعثاته التبشيرية. يجب أن يكون الإنسان حرًا، وينبغي أن يمتلك أقل قدر من متاع الدنيا بحيث يستطيع حمله في حقيبة معلقة على كتفه، «البيرا»، التي أصبحت رمزًا للمبشرين المتجولين من طائفة «المتهكمين» (الكلبيين) . يقول كراتيس:

> ثمة مدينة اسمها نابساك [حرفيًا: «حقيبة ظهر»]، تقع وسط بحر [الوهم] العنابي اللون. جميلة ومثمرة، ومعدمة لا تملك شروى

---

(1) Karl Marx, Friedrich Engels, op. cit. (في الحاشية ١، صفحة ١٣٤ أعلاه) vol. 4, pp. 479, 493; cf. eid., *Collected Works* (London, - 1975), vol. 2, pp. 502, 519.

نقير. لا يبحر إلى هناك حمقى ولا متطفلون ولا فجار يستمتعون
بالبغايا. تنقل بعض الزعتر والثوم والتين والخبز. لبشر لا يقاتل
بعضهم بعضًا، ولا يحملون السلاح لمكسب تافه، ولا لمجد..
تحرروا من الشهوة، ومستعبدي البشر، لم تحرفهم عن غايتهم:
بل استمتعوا بالحرية والمَلَكية الخالدة[1].

مرة أخرى:

أنا مواطن في أرض الغموض والفقر، العصية على الثروة والحظ
السعيد، مواطن أخ لديوجين، الذي تحدى مكائد الحسد كلها[2].

هؤلاء من الأسلاف الحقيقيين للفردانية الجديدة – ليسوا كثرة؛ مثلتهم مرجعياتنا الرئيسة بوصفهم شخوصًا هامشيين إلى حد ما في تطور الثقافة اليونانية. لكن هل كانوا على الهامش فعلًا؟ لا نعرف، لأن الصعوبة الكبرى، الكارثية، لهذه الرواية السردية برمتها هي أننا ببساطة لا نعلم ما هي العقائد والمبادئ والآراء التي تبناها المواطنون العاديون أو المفكرون في اليونان. إذ يأتي جل معلوماتنا من كتابات أفلاطون وأرسطو. ولم يحاول أي منهما إخفاء تحيزه. ربما يكون أرسطو أكثر حيادية وعلمية وموضوعية من أفلاطون، لكن آراءه مبالغة في الحسم والجزم ولا تظهر سوى قليل من التعاطف مع الخصوم، وذلك على شاكلة غيره من الفلاسفة منذ بداية النشاط. ما نعرفه عن السفسطائيين في القرن الخامس، والمتهكمين (الكلبيين) والمتشككين والفرق الأخرى التي تدعى بالثانوية، يعادل في الدقة ما سنعرفه مثلًا عن كتابات برتراند رسل والتحليل اللساني الحديث حين تأتي معلوماتنا من التاريخ أو الفلسفة في روسيا السوفييتية؛ أو حين يكون مصدرنا الوحيد للفكر القروسطي تاريخ رسل نفسه عن الفكر الغربي. من الصعب تمثيل المناوئين والخصوم بنزاهة وحيادية، ولم يقم أفلاطون حتى بمحاولة ذلك، إلا إذا كانوا

(1) Lloyd-Jones-Parsons, *Supplementum Hellemsticum*, frr. 351, 352. 4-5.

(2) Diogenes Laertius 6. 93.

متعاطفين معه إيجابيًا، مثل بارمنيديس، أو بروتاغورس (جزئيًا) —بينما كان المفكرون الذين نتحدث عنهم من الأعداء الألداء، الذين يجب تحقير آرائهم وتبخيسها مهما بلغ الثمن.

النقطة الوحيدة التي أود توكيدها هي أن من المستبعد جوهريًا انبثاق زينون وإبيقور، وكارنيديس والأكاديمية الجديدة، في حالة من النضج الكامل لتسلم الأخلاق والسياسة التي سقطت من أيدي الأرسطوطاليين والأفلاطونيين بعدما بلغوا حالة متردية من الانحطاط. لقد شعر باحثون آخرون بذلك وبذلوا جهدًا دؤوبًا شجاعًا لاستخلاص الرواقية على الأقل من مصادر شرقية. وأشاروا بدقة إلى أن كل معلم رواقي معروف أتى من آسيا أو إفريقيا. ويعتقد غرانت وزيللر، وبوهلنز وبيفان، وغيرهم أن قدوم زينون وبيراسيوس من المستعمرة الفينيقية في قبرص لم يكن من قبيل الصدفة؛ جاء هيريلوس من قرطاجة؛ وأثينودوروس من طرسوس؛ وكلينثيس من ترود؛ وكريسيبوس من كيليكية؛ وديوجين الرواقي من بابل؛ وبوسيدونيوس من سورية؛ وبانيتيوس من رودس؛ وغيرهم من صور وسلوقيا وأسكالون والبوسفور —وللأسف، لم يولد رواقي واحد في اليونان القديمة. كان من المفهوم ضمنًا أن هؤلاء جلبوا معهم أفكارًا شرقية للخلاص الشخصي، ومفاهيم بالأسود والأبيض عن الخير والشر، والواجب والخطيئة، والرغبة في الذوبان والفناء في النار الأبدية، وجاذبية الانتحار. وربما جرى التلميح إلى أن ذلك تردد، وإن بصيغة مبهمة، في التوراة: في فكرة المسؤولية الفردية أمام الله التي لم تعد جماعية مشتركة في إرميا، وحزقيال، والمزامير[1]. من يعلم؟ ربما كان فيلون الإسكندري، الذي حاول دومًا إقناع الناس بأن أفلاطون اطلع على تعاليم موسى، يقول شيئًا فيه بعض الصدق والحق.

تصبح هذه النظريات أكثر إثارة للاهتمام بوصفها مؤشرات على وجود شيء غير قابل للتفسير في هذه الحالة من كونها معقولة جوهريًا. كان إبيقور، الذي تقترب مبادئه لهذه الأغراض من عقائد الرواقيين، أثينيًا أصيل النسب

(1) Jeremiah 31: 29-34; Ezekiel 18: 20, 14: 12-20, 33: 1-20; Psalms 40, 50, 51.

والدم، حتى وإن نشأ في ساموس. أتى ديوجين من سينوب، لكن كراتيس جاء من إليس، بينما لا يشك أحد بأصل أنتيفون الأجنبي. لا شيء غير إغريقي أصيل في أفكار زينون: الاعتقاد بالعقل الكوني الشمولي، وبالطبيعة، والسلم، والتناغم الداخلي، وضبط النفس، والاستقلالية، والحرية، والانعزال والتجرد والحيادية الهادئة، ليست قيمًا عبرانية. تكلم فعلًا عن الواجب بلغة القواعد المطلقة، لكن هذا انبثق من مفهومه عن العقل بوصفه يوفر الغايات، كما عند أفلاطون - كما التصنيف الصارم الذي لا يقبل إلا الدقة. لا تصرخ أصوات كالرعد على البشر، ولا يوجد حضور إلهي سام ومبهم ومرعب من طبيعة يجب ألا يسأل عنها الأتقياء كي لا تسوءَهم: بل على العكس، كل شيء مبالغ في العقلانية، والمنهجية، والوضعانية، والترتيب، والإعداد المسبق. لا يوجد عنصر من الصوفية الغامضة في زينون أو إبيقور. أما ترتيلة كلينثيس الدينية العميقة فليست تعبيرًا عن متصوف باطني بل عقلاني مؤمن بالعقل الكوني. وإذا كان هؤلاء في الحقيقة أجانب في الأصل والعادات والمظهر، فقد تمثلوا بحماسة وتوق النموذج اليوناني واندمجوا فيه، مثل عديد من سكان المستعمرات في روما الإمبراطورية، أو أهالي الشرق أو الهند في فرنسا أو إنكلترا في القرن التاسع عشر. كانت الحركات يونانية صميمة في كل جانب وجزء منها. وفي الحقيقة، يشتكي دودس من أنها مغالية في العقلانية، بحيث أن الدوافع اللاعقلانية لليونانيين فرضت عودة إلى الخرافات.

لكن الثورة عظيمة، وإذا لم تكن مفاجئة -لأن أسماء المفكرين الذين سبقوها أو المعارضة لفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو قمعت ببساطة أو نسيت- فإن ذلك ليس أكثر من تخمين، يعتمد على اعتبارات المعقولية العامة، لا على دليل دامغ نملكه.

إلى أين وصلت الثورة؟ دعوني أوجز النتائج.

آ- افترقت السياسة عن الأخلاق. ما عادت الوحدة الطبيعية الآن الجماعة، في ما يتعلق بالناس الذين يمكن تعريفهم بأنهم أعضاء طبيعيون فيها،

حتى وإن لم يكونوا مرتبطين بها عضويًا، بل الفرد. وما يهم هو احتياجاته، وأغراضه، وحلوله، ومصيره. ربما تمثل المؤسسات الاجتماعية الطرق الطبيعية لتلبية احتياجات الفرد؛ لكنها ليست غايات بحد ذاتها، بل وسائل. أما السياسة، الفرع المعرفي الذي يتعامل مع طبيعة مثل هذه المؤسسات وغرضها، فليست استقصاء فلسفيًا يبحث في مسائل الغايات وطبيعة الواقع، بل فرع تقني يخبر البشر كيفية الحصول على ما يريدونه أو يستحقونه، أو ما يجب عليهم فعله من أجل ذلك -أسئلة يمكن الإجابة عنها بالاستقصاء الأخلاقي أو السيكولوجي، لا بالأطروحات والدراسات عن الدولة أو الملكية أو الملوك. هنالك الكثير من هذه الأخيرة، لكنها كتيبات إرشادية للحكام الهيلينستيين أو للولاء لهم والإعجاب بهم أو تقديم المبررات لمسلكهم من فلاسفة القصر المدجنين.

ب- الحياة الحقيقية الوحيدة هي الحياة الداخلية؛ وما يقع خارجها ليس ضروريًا ويمكن الاستغناء عنه. ولا يعد الإنسان إنسانًا إلا إذا صدرت أفعاله عن ذاته ولم يجبر عليها من مستبد خارجي أو ظروف خارجية لا يستطيع السيطرة عليها. الجزء الوحيد من ذاته الذي يقع ضمن نطاق سيطرته هو وعيه الداخلي. فإذا درب ذلك الوعي على تجاهل ما لا يمكنه التحكم به ورفضه، يكتسب استقلالية من العالم الخارجي. المستقل وحده الحر، والحر وحده قادر على إشباع رغباته، أي التمتع بالسلام والطمأنينة والسعادة. لا يمكن تحقيق مثل هذه الاستقلالية إلا بفهم طبيعة الواقع. لكن بينما يضم هذا الواقع برأي أفلاطون وأرسطو الحياة العامة -الدولة- بوصفها جزءًا أصيلًا منه، لا يشملها بنظر الفلاسفة الهيلينستيين؛ ومن هنا أتى انحطاط الفلسفة السياسية إلى أن أدت الاحتياجات والممارسات الرومانية إلى انبعاث مخادع فيها.

ج- الأخلاق هي أخلاق الفرد، لكن ذلك لا يماثل -وهذه نقطة تحظى ببعض الأهمية- فكرة الحقوق الفردية أو حرمة الحياة الخاصة. ما كان ديوجين يبالي هل تشعر بالتقزز من أسلوبه في الحياة، ومن أسماله، وقذارته، وفحشه، وسلوكه المهين المشين، لكنه لم يكن يسعى إلى الخصوصية بحد ذاتها. بل اكتفى

بتجاهل التقاليد والأعراف الاجتماعية لأنه اعتقد أن أولئك الذين عرفوا الحقيقة لن يصابوا بالذعر، بل سيتبعون طريقته في الحياة. ثمة ميل أكبر نحو الخصوصية لدى إبيقور، لكن حتى هناك لا يوجد فرد يبعد الآخرين عن ركنه المحدد – الحق في حيز خاص به. هذه فكرة متأخرة، وأولئك الكتّاب الذين تحدثوا، مثل سابين، وفي الحقيقة مثل بوهلنز الذي كان باحثًا أكثر أصالة وصدقًا، عن ظهور قيمة الخصوصية الجديدة، وذهبوا –كما في حالة سابين– إلى حد الحديث عن حقوق الإنسان، أخطؤوا في فهم العالم القديم خطأ ذريعًا. إذ لم تظهر فكرة وجوب رسم حدود لا يحق للدولة تجاوزها إلا بعدما أوجدت قوة قاومت من حيث المبدأ تعديات المؤسسة المدنية –الكنيسة المسيحية في صراعها المبكر مع روما، وربما قبل ذلك، حين حارب اليهود الأرثوذكس السياسات العلمانية لأنطيوخوس إبيفانيس– نزاعًا على السلطة. وحتى آنئذ، تطلب ظهور فكرة الحقوق الفردية عدة قرون. دافع بنجامين كونستانت بحماسة عن فكرة أن البشر بحاجة إلى حيز، مهما كان صغيرًا، يستطيعون ضمن نطاقه فعل ما يريدون، مهمَا بلغت درجة حمقه أو رفضه من الآخرين. إن فكرة التحرر من سيطرة الدولة التي دافع عنها معاصره هومبولت، ووجدت في جون ستيوارت ميل أكثر أنصارها بلاغة –هذه الفكرة غريبة كلية عن العالم القديم. لم يكن لدى أفلاطون ولا زينوفون ولا أرسطو ولا أريستوفانيس، الذين يعبرون عن الأسف والرثاء لما اتصفت به الديمقراطية الأثينية من أنانية ولامسؤولية وجشع وفوضى وغياب الشعور المدني؛ ولا بركليس، المنافح عن المجتمع «المفتوح» الذي يرأسه؛ ولا الرواقيين والمشككين وخلفائهم، الذين لم يفكروا بشيء سوى الحفاظ على الذات وإشباع الذات الفردية – لم يكن لدى هؤلاء كلهم أدنى فكرة عن حقوق الإنسان، عن الحق بأن يترك الإنسان وشأنه، الحق في عدم التعدي عليه ضمن حدود معينة ومرسومة. أتت الفكرة في ما بعد، ومن المفارقة التاريخية الفادحة أن نجدها في العالم القديم، اليوناني أو العبري.

د– لكن ما حدث كان مؤثرًا ودراميًا بما فيه الكفاية. لقد تشققت إحدى قوائم الحامل الثلاثي الذي ترتكز عليه الفلسفة السياسية الغربية، إن لم تكن

قد تداعت وانهارت. برز الخلاص الفردي، والذوق الفردي، والسعادة الفردية، والشخصية الفردية، بوصفها الهدف المركزي، بؤرة الاهتمام والقيمة، ما عادت الدولة تمثل ما مثلته لأرسطو -جماعة من البشر مكتفية ذاتيًا وموحدة بالمسعى الطبيعي وراء الحياة الصالحة (أي المرضية للذات)- بل «كتلة جماعية من الأشخاص يعيشون معًا، تحت حكم القانون» (كما عرفها كريسيبوس في بداية القرن الثالث)[1]. ربما يخدم الإنسان الدولة «إذا لم يمنعه مانع»[2]، لكن خدمتها ليست الوظيفة المركزية في حياته.

هذه هي اللحظة التي وسمت ولادة فكرة أن السياسة غير جديرة بالإنسان الموهوب فعلًا، بل تؤلم وتحط من قدر الفاضل حقًا. من النادر أن نجد أي أثر مبكر لهذا الموقف تجاه السياسة، مع أن حياة سقراط تشهد على ذلك أيضًا، على شاكلة المفكرين في العصور السالفة الذين يتميزون بالأهمية والأصالة ولا نعرف عنهم الكثير. على أي حال، لازم هذا المقياس الجديد للقيم الوعي الأوروبي منذ ذلك الحين. واتخذت الآن القيم العامة والفردية، التي لم يميز بينها سابقًا، وجهتين مختلفتين، وتصادمت تصادمًا عنيفًا في بعض الأحيان. ظهرت محاولة تلفيقية من الرواقيين في عهد الجمهورية الرومانية والإمبراطورية الرومانية. يأسف بانيتيوس لموقف زينون المناهض بعنف للسياسة، ويحاول القول إن ذلك كله كتب على «ذيل كلب»[3]، أي حين كان زينون تحت تأثير كراتيس الكلبي. لكن حين يتفكك الكل المتسق للمدينة-الدولة حيث لا يتميز العام عن الخاص، لا يمكن لشيء أن يعيده كلًا واحدًا مرة أخرى. في عصر النهضة، كانت فكرة الفصل بين القيم الأخلاقية والسياسية، أخلاق وآداب المقاومة، والانسحاب والانعزال، والعلاقات الشخصية، مقابل تلك المتعلقة بخدمة البشرية، واحدة من أعمق القضايا وأشدها تعذيبًا وتبريحًا. وهذه ساعة ولادتها.

---

(1) *SVF* iii 329.

(2) *SVF* iii 697. Cf. Zeno, *SVF* i 271.

(3) Diogenes Laertius 7. 4.

يبدو أنها نضجت، وبدأت تملك ألباب المفكرين في أكثر المدن نفوذًا وتأثيرًا في التاريخ، في لحظة ما بين موت أرسطو ونهوض الرواقيين والإبيقوريين. لا نعلم الكثير عن هذه الحقبة الوسيطة، تولى ثيوفراستوس زمام الأمور في الليسيوم (المدرسة) مكان أرسطو، واعتقد بوجود علاقة قرابة بين جوانب الحياة جميعًا، رابطة طبيعية توحد البشر معًا، تضامن وثيق يجمعهم، لا في خدمة قضية مشتركة، أو مسيرة نحو هدف مشترك، أو إدراك الحقائق ذاتها، أو الاتحاد بواسطة عرف مقبول بصورة متبادلة، أو دعاوى المنفعة، بل الإحساس بوحدة الحياة، بقيم البشر بصفتهم بشرًا، والإنسانية بوصفها عائلة واحدة حدودها العالم كله. ليست هذه فكرة سياسية، بل بيولوجية وأخلاقية. من أين أتت؟ ليس من أرسطو، الذي اعتقد بعدم وجود رابطة قرابة ولو بعيدة تجمع الأحرار بالبرابرة والعبيد. لكن ردد صداها زينون وإبيقور. من أين جاءت؟ هذا سؤال قد لا نتمكن أبدًا من اكتشاف إجابة عنه. من أنتيفون؟ من فيثاغورث؟ لا نعلم. اختار أفلاطون وأرسطو عدم إبلاغنا (لو عرفا أصلًا).

هـ- ينظر الباحثون بأسف عادة إلى عصر الفردانية الجديد بوصفه عصر انحطاط. «ما بقي شيء [بعد أرسطو] سوى فلسفة العصر القديم، عتمة خيمت على حديقة اللذة وصومعة الفضيلة على السواء»، كما يقول كورنفورد[1]. ونتيجة لانحطاط المدينة-الدولة، كما يلاحظ سابين، برز «موقف انهزامي، حالة مزاجية من خيبة الأمل، ميل إلى الانسحاب وإيجاد حياة خاصة لا تلعب فيها الاهتمامات العامة سوى دور صغير، أو حتى سلبي»[2]. ثم تبع ذلك فقرة أشار فيها إلى أن «المنكودين والمحرومين» عبروا عن أنفسهم بصوت مسموع أشد عنفًا ضد المدينة-الدولة وقيمها، و«شددوا على الجانب البشع من النظام الاجتماعي القائم»[3]. يتابع الكاتب نفسه قائلا: «ظلت القيم التي وفرتها المواطنة تبدو لأفلاطون وأرسطو مرضية جوهريًا، أو على الأقل قادرة على ذلك؛ لكن

(1) Francis Macdonald Cornford, *Before and After Socrates* (Cambridge, 1932), p. 109.

(2) George H. Sabine, *A History of Political Though* 4th ed. (Fort Worth etc., 1973), P. I31.

(3) Ibid.

هذا بدا خاطئًا لقلة من المعاصرين وعدد متزايد من التابعين»[1]. كيف عرف أن أنهم قلة؟ إذا لم يعبر الأدب اليوناني عن الديمقراطية السائدة، بل على العكس، عن انتقادها، فلماذا يسجل رغبة واسعة النطاق ربما في القيم الخاصة والخلاص الفردي؟ لماذا يجب أن نعد أفلاطون وأرسطو أفضل شاهدين على الفكر العام لعصرهما ولا يرتقي إلى مستواهما بروديكوس أو أنتيفون مثلًا؟ هل نعد بيرك أو هيغل، لأنهما يتمتعان بنبوغ أكبر، شاهدين أكثر موثوقية على عصرهما من بين أو بنثام؟ وإذا كان غوته وكومت المؤلفين الوحيدين اللذين بقيا من عصرهما، كيف يجب أن نتمكن بدقة من الاستدلال على نظرته السياسية والأخلاقية؟ في ما يتعلق بالملاحظة المتشائمة التي قدمها كورنفورد أو سابين، لماذا يجب الافتراض أن انحطاط المجتمع «العضوي» كان كارثة خالصة؟ ألم يفرز ربما تأثيرًا تحريريًا؟ ربما شعر الفرد الذي عاش في وحدات أكبر وأكثر مركزية بدرجة أعظم من الاستقلالية، وقدر أقل من التدخل. يتحدث روستوفتزيف عن «تفاؤلية نشطة» في مدن الشتات اليوناني[2]. أما القفزة الكبرى إلى الأمام في العلوم، والفنون أيضًا، فقد تزامنت مع نظرية كورنفورد عن العتمة والانحطاط، وخيبة الأمل والانهزامية اللتين تحدث عنهما سابين وباركر. لكل عصر قيمه: يعزو هؤلاء المفكرون فردانية العصر الهيلينستي إلى شعور الناس بالوحدة والعزلة في المجتمع الجماعي الجديد. لكن ما شعروا به ربما لم يكن وحدة أو عزلة، بل إحساس بالاختناق في المدينة؟ اشتكى منه أولًا الأرستقراطيون مثل هيراقليطس، ثم تبعه آخرون. ربما لم يكن ذلك انحطاطًا محزنًا بطيئًا، بل قصد توسيع الأفاق. وسم القرن الثالث بداية قيم جديدة، ومفهوم جديد عن الحياة؛ أما إدانته من أرسطو وتلاميذه المعاصرين فتعتمد على افتراضات لا تبدو صحيحة بديهيًا على أقل تقدير.

(1) Ibid., pp. 131-2.
(2) M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), p. 1095.

نظرة أخيرة إلى الماضي

مقتطفات من «السبيل الفكري الذي اتبعته»

الحتمية

مثّلت الحرية السياسية موضوعًا كرست له محاضرتين في خمسينيات القرن العشرين. حملت الأولى عنوان «حتمية تاريخية»[1]. ذكرت فيها أن الحتمية مبدأ مقبول على نطاق واسع بين الفلاسفة على مدى مئات السنوات. تعلن الحتمية أن لكل حادث سببًا، يتبعه بالضرورة. هذه هي الركيزة المؤسسة للعلوم الطبيعية: تستند نواميس الطبيعة وتطبيقاتها كلها -جملة العلوم الطبيعية برمتها- إلى فكرة وجود نظام داخلي تستقصيه العلوم. لكن إذا خضعت الطبيعة الباقية لهذه النواميس، فهل يمكن ألا يخضع لها الإنسان وحده؟ حين يفترض إنسان، مثلما يفعل معظم الناس العاديين (لكن ليس معظم العلماء والفلاسفة)، أنه حين ينهض من الكرسي لم يكن من الضروري أن يفعل ذلك، وأنه فعل ذلك لأنه اختار أن يفعل، لكن لم يكن من الضروري أن يختار -حين يفترض ذلك، يقال له إن هذا وهم، وصحيح أن العمل المطلوب من علماء النفس لم يستكمل بعد، إلا أنه سينجز يومًا ما (أو على أي حال ممكن من حيث المبدأ)، وعندها سيعلم أن ما هو عليه وما يفعله ضروريان كما هما، ولا يمكن أن يكونا على غير هذه الصورة. أعتقد أن هذا المبدأ خاطئ، لكنني لا أسعى في هذه المقالة

(١) أعيد طبعها أعلاه، الصفحات: ١٤٥-٢٢٥.

إلى إظهار ذلك، أو دحض الحتمية – في الحقيقة، لست واثقًا من إمكانية هذا العرض أو الدحض. أما اهتمامي الأول فهو طرح سؤالين على نفسي. لماذا يظن الفلاسفة وغيرهم أن البشر مجبرون بالكامل؟ وفي هذه الحالة، هل يعد ذلك منسجمًا مع المشاعر والتصرفات الأخلاقية الطبيعية، كما شاع الفهم؟

تشير فرضيتي إلى وجود سببين رئيسين لدعم مبدأ الحتمية البشرية. أولًا، لأن العلوم الطبيعية تمثل أعظم قصة نجاح في التاريخ البشري كله، يبدو من السخف الافتراض أن الإنسان وحده لا يخضع للقوانين الطبيعية التي اكتشفها العلماء (هذا في الحقيقة ما أكده فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر). لكن السؤال ليس بالطبع هل يعد الإنسان متحررًا كلية من هذه القوانين – وحده المجنون يمكن أن يؤكد أن الإنسان لا يعتمد على تركيبته البيولوجية أو السيكولوجية، أو على البيئة، أو على قوانين الطبيعة. السؤال الوحيد هو: هل تستنفد هذه الحرية كلية؟ ألا يوجد ركن يستطيع فيه فعل ما يريد، دون أن تجبره على الاختيار أسباب سابقة؟ ربما يكون هذا ركن صغير من عالم الطبيعة، لكن إلى أن يوجد، فإن وعيه بكونه حرًا، الذي لا يعد شموليًا دون شك –حقيقة أن معظم الناس يعتقدون بذلك، بينما تكون بعض أفعالهم آلية، وبعضها يطيع إرادتهم الحرة– ليس سوى وهم هائل، منذ بدايات البشر، منذ أن أكل آدم التفاحة، مع أنه أمر بعدم أكلها، ولم يرد بالقول: «لم أستطع منع نفسي، لم أفعل ذلك باختياري الحر، بل أجبرتني حواء عليه».

السبب الثاني للاعتقاد بالحتمية هو أنها تنقل المسؤولية عن كثير من الأشياء التي يفعلها الناس إلى أسباب لا شخصية، ومن ثم تتركهم مع شعور بأنهم لا يستحقون اللوم على ما يفعلون. حين أرتكب خطأ، أو جريمة، أو أي فعل أعده، أو يعده الآخرون، سيئًا أو مؤسفًا، أستطيع القول: «كيف أقدر على تجنبه –هكذا نشأت وتربيت»، أو «أنتمي إلى مجتمع، أو طبقة، أو كنيسة، أو أمة، كل واحد فيها يفعل ما فعلته، ولا يبدو أن أحدًا يدينه»، أو «أنا مصمم سيكولوجيًا لأتبع الطريقة التي تصرف فيها والدي أحدهما تجاه الآخر وتجاهي، وأخضع للظروف

الاقتصادية والاجتماعية التي وضعت فيها، أو أجبرت على العيش في ظلها، ولست قادرًا على اختيار أن أفعل غير ذلك»، أو أخيرًا: «كنت أطيع الأوامر».

على هذه الخلفية، يعتقد معظم الناس بوجود خيارين على الأقل أمام كل إنسان، احتمالين يمكنه اختيارهما. حين يقول أيخمان «قتلت اليهود لأنني أمرت بذلك؛ ولو لم أفعل لقتلوني»، يمكن لأحدهم أن يرد بالقول: «أرى أن من غير المرجح أن تختار أن تُقتل، لكن من حيث المبدأ يمكنك أن تفعل لو قررت ذلك – لا يوجد إجبار بالمعنى الحرفي، كما في الطبيعة، دفعك إلى فعل ما فعلت». ربما تقول إن من غير المعقول توقع أن يتصرف الناس على هذه الصورة حين يواجهون أخطارًا داهمة: ومن ثم، كان بمقدورهم بالمعنى الحرفي للكلمة اختيار فعل ذلك، مهما كان مستبعدًا أن يقرروا القيام به. لا يمكن توقع الاستشهاد (في سبيل الوطن مثلًا)، لكن يمكن قبوله، على الرغم ضعف الاحتمالات – ولهذا السبب في الحقيقة يحظى بقدر عظيم من الإعجاب والتقدير.

ليس ثمة حاجة للإسهاب في الأسباب التي تدعو الناس إلى اختيار تبني الحتمية في التاريخ. لكن إذا اختاروا، هنالك عاقبة منطقية صعبة، على أقل تقدير. هذا يعني أننا لا نستطيع أن نقول لأحدهم: «هل كان عليك أن تفعل ذلك؟ ما الذي أجبرك عليه؟» –الافتراض الكامن هو أنه كان بمقدوره الامتناع عنه، أو فعل شيء آخر. إن مبادئنا الأخلاقية المشتركة بكليتها، التي نتحدث ضمنها عن الالتزام والواجب، والصواب والخطأ، والمديح واللوم – الطريقة التي تستخدم للمدح أو الذم، والثواب أو العقاب، على التصرف بأسلوب لم يجبر الناس عليه حين كان بمقدورهم التصرف بشكل آخر- هذه الشبكة من المعتقدات والممارسات، التي تعتمد عليها أخلاقنا الراهنة كلها كما يبدو لي، تفترض فكرة المسؤولية، والمسؤولية تستدعي القدرة على الاختيار بين الأسود والأبيض، والخطأ والصواب، والمتعة والواجب؛ إضافة إلى الاختيار بمعنى أوسع بين أشكال الحياة، وأشكال الحكم، والكوكبة الكاملة من القيم الأخلاقية التي يعيش وفقًا لها معظم الناس، بغض النظر هل أدركوا ذلك أم لا.

إذا حظيت الحتمية بالقبول، فسوف يحدث تغيير جذري عميق في مفرداتنا اللغوية. لا أقصد القول إن هذا مستحيل من حيث المبدأ، لكنه يتجاوز ما يستعد لمواجهته معظم الناس. في أفضل الحالات، يجب أن يحل علم الجمال محل علم الأخلاق. يمكنك أن تعجب بشخص أو تمدحه لأنه وسيم أو كريم أو موسيقي – لكن هذا ليس أمرًا من اختياره، أي «كيف جُبل». سيأخذ المديح الأخلاقي صيغة مماثلة: إذا امتدحتك لأنك خاطرت بنفسك وأنقذت حياتي، أعني أن من المدهش أنك جُبلت على هذا الشكل بحيث لا تستطيع تجنب فعل ما فعلت، وأنا ممتن لأنني قابلت شخصًا مجبرًا حرفيًا على إنقاذ حياتي، مقابل شخص آخر مجبر على تجاهل الخطر الذي أحدق بي. التصرف المشرف أو غير المشرف، السعي وراء اللذة أو طلب الشهادة البطولية، الشجاعة أو الجبن، الخداع أو الصدق، وفعل الصواب بالرغم من الإغراء – ستصبح هذه كلها مثل جميل أو بشع، وطويل أو قصير، وعجوز أو شاب، وأسود أو أبيض، ومولود في عائلة إنكليزية أو إيطالية: شيء لا يمكننا تغييره، لأنه محتم ومقدر سلفًا. يمكن أن نأمل أن تسير الأمور كما نشتهي، لكن لا نستطيع أن نفعل شيئًا حيال ذلك – خلقنا أو جبلنا بطريقة لا نستطيع فيها إلا التصرف بأسلوب محدد. وفي الحقيقة، فإن فكرة الفعل نفسها تشير بمدلولها إلى الاختيار؛ لكن إذا كان الاختيار نفسه محتمًا، فما هو الفارق بين الفعل ومجرد السلوك؟

يبدو لي من المفارقة أن تطالب بعض الحركات السياسية بالتضحيات مع أنها حتمية في المعتقد. على سبيل المثال، تحظر الماركسية، المؤسسة على الحتمية التاريخية -المراحل المحتومة التي يجب أن يمر عبرها المجتمع قبل وصوله إلى الكمال- الأعمال المؤلمة والخطرة، والإجبار والقتل، التي تكون موجعة أحيانًا للجلادين والضحايا على السواء؛ لكن إذا كان التاريخ سيجلب حتمًا المجتمع المثالي الكامل، لماذا ينبغي على المرء التضحية بحياته في سبيل عملية سوف تصل دون مساعدته إلى وجهتها الصحيحة السعيدة؟ ومع ذلك، هناك شعور إنساني غريب يشير إلى أنه حتى لو كانت النجوم في مساراتها تقاتل من أجلك، بحيث تحتم انتصار قضيتك، عليك أن تضحي بنفسك في سبيل

اختصار العملية، وجعل مخاض النظام الجديد أقرب، كما قال ماركس. لكن هل بالمستطاع حث هذا العدد الكبير من الناس فعلًا على مواجهة هذه الأخطار، لمجرد اختصار عملية سوف تنتهي نهاية سعيدة مهما فعلوا أم لم يفعلوا؟ حيرني هذا السؤال على الدوام، كما أربك غيري.

ناقشت هذا كله في المحاضرة المعنية، التي بقيت خلافية، وخضعت للنقاش والجدل، وما تزال.

الحرية

حملت محاضرتي الثانية عنوان «مفهومان للحرية»[1]. دشنت المحاضرة عملي أستاذًا في أكسفورد، وتركزت نقطتها الجوهرية على التمييز بين فكرتين عن الحرية، السلبية والإيجابية. عنيت بالحرية السلبية غياب العقبات التي تعيق الفعل الإنساني. وبغض النظر عن العقبات التي أوجدها العالم الخارجي، أو القوانين البيولوجية والفيزيولوجية والسيكولوجية التي تحكم البشر، هنالك نقص في الحرية السياسية –الموضوع المركزي في المحاضرة– حيث صنع البشر العقبات، عن قصد أو دون قصد. يعتمد مدى الحرية السلبية على درجة غياب العقبات التي صنعها البشر –على درجة حريتي لاتخاذ هذا السبيل أو ذاك دون أن تمنعني عن ذلك مؤسسات أو قواعد انضباطية وضعها البشر، أو أنشطة أشخاص معينين.

لا يكفي القول إن الحرية السلبية تعني ببساطة حرية فعل ما أرغب، لأنني في هذه الحالة أستطيع تحرير نفسي من العقبات لتلبية رغبة ما بمجرد أن أتبع مثال الرواقيين القدماء وأقتل الرغبة. لكن ذلك السبيل، الاستئصال التدرجي للرغبات التي تقف أمامها العقبات، يؤدي في نهاية المطاف إلى حرمان البشر بالتدريج من أنشطتهم الطبيعية الحياتية: بكلمات أخرى، سيكون أكثر البشر تمتعًا بالحرية الكاملة هم الموتى، نظرًا لعدم وجود رغبات لديهم ومن ثم

---

(١) أعيد طبعها أعلاه، الصفحات: ٢٢٧-٢٨٧.

تغيب العقبات التي تواجهها. ما كنت أفكر فيه ببساطة عدد السبل التي يمكن أن يسلكها الإنسان، بغض النظر هل اختار ذلك أم لا. هذا هو المعنى الأول من المعنيين الأساسيين للحرية السياسية.

أكد بعضهم، ضدًا على رأيي، أن الحرية يجب أن تكون علاقة ثلاثية الأطراف: لا أستطيع التغلب على العقبات أو إزالتها أو التحرر منها إلا من أجل أن أفعل شيئًا، أتحرر لأداء فعل أو أفعال محددة. لكني لا أقبل ذلك. فالمعنى الأساسي لغياب الحرية هو ذلك الذي ننسبه إلى رجل في السجن، أو شخص مربوط إلى شجرة؛ ما يطلبه كله هو كسر أغلاله، والخروج من الزنزانة، دون أن يستهدف بالضرورة نشاطًا محددًا حالما يتحرر. في المعنى الأوسع، تعني الحرية بالطبع تحرر الفرد من قواعد المجتمع أو مؤسساته، من توجيه قوة أخلاقية أو مادية مفرطة ضده، أو من كل ما من شأنه إغلاق مسؤوليات الفعل التي يمكن أن تكون مفتوحة لولاه. هذا ما أدعوه «الحرية من».

المعنى المركزي الآخر للحرية هو «الحرية» لـ: إذا حددت حريتي السلبية بالإجابة عن سؤال «ما مدى السيطرة علي؟»، فإن سؤال المعنى الثاني للحرية هو «من يسيطر علي؟». ولأننا نتحدث عن العقبات التي صنعها البشر، أستطيع أن أسأل نفسي: «من يقرر أفعالي، وحياتي؟». هل أقوم بها حرًا، بالطريقة التي أختارها؟ أم أخضع لأوامر من مصدر آخر للسيطرة والتحكم؟ هل يقرر نشاطي والدي، أم مدير المدرسة، أم رجل الدين، أم الشرطي؟ ألست خاضعًا لقواعد انضباط نظام قانوني، أو نظام رأسمالي، أو مالك عبيد، أو حكومة (ملكية، أو استبدادية، أو ديمقراطية؟). بأي معنى دلالي أنا سيد مصيري ومقرر قدري؟ ربما تكون مسؤولياتي عن الفعل محدودة، لكن إلى أي حد؟ من أولئك الذين يقفون حجر عثرة في طريقي، وما حجم القوة التي يستطيعون استخدامها؟

هذان هما المعنيان المركزيان لـ«الحرية» اللذان قررت استقصاءهما. أدركت أنهما مختلفان، وأنهما إجابتان لسؤالين متباينين؛ لكنهما لم يتداخلا في نظري على الرغم من تجانسهما – الإجابة عن أحدهما لا تقرر بالضرورة

الإجابة عن الآخر. تجسد الحرية بالمعنيين الغاية النهائية للبشر، والمفهومان محدودان بالضرورة، ويمكن لكل منهما أن يكون قد تعرض للتشويه والتحريف في مجرى التاريخ الإنساني. يمكن تفسير الحرية السلبية بأنها «مبدأ عدم التدخل» الاقتصادي، حيث يمكن باسم الحرية السماح لأصحاب المناجم بتدمير حياة الأطفال فيها، أو لأصحاب المصانع بإيذاء صحة العمال وشخصيتهم في الصناعة. لكن هذا تشويه وتحريف برأيي، يناقض ما يعنيه المفهوم أساسًا للبشر. على نحو مشابه، قيل إن من السخرية إبلاغ فقير إنه حر تمامًا في الإقامة في غرفة الفندق الفخم، وحتى وإن لم يكن قادرًا على دفع أجرها الباهظ. لكن هذا تشويش وخلط أيضًا. فهو في الحقيقة حر في استئجار غرفة هناك، لكنه لا يملك الوسائل الكفيلة باستخدام هذه الحرية. ربما لا يملك الوسائل لأنه منع من كسب مزيد من المال بسبب نظام اقتصادي من صنع البشر – لكن هذا حرمان من حرية كسب المال، لا من حرية استئجار الغرفة. قد يبدو ذلك تمييزًا متحذلقًا لكنه محوري في أهميته للمناقشات المتعلقة بالحرية الاقتصادية إزاء الحرية السياسية.

تاريخيًا، أدت الحرية الإيجابية إلى تشويهات وتحريفات أشد هولًا. من يسيطر على حياتي؟ أنا؟ الجاهل، المرتبك المشوش، الذي تتقاذفني العواطف والدوافع والأهواء الجامحة – هل هذا أنا؟ ألا توجد داخلي ذات أسمى، أكثر عقلانية وحرية، قادرة على فهم العواطف والأهواء والجهل والنواقص والعيوب الأخرى والسيطرة عليها، ذات لا أملكها إلا بعملية من التعليم أو الفهم، عملية لا يمكن إدارتها إلا بواسطة من هم أكثر حكمة مني، من يجعلونني واعيًا بذاتي الحقيقية «الواقعية» العميقة، ما أنا عليه حقًا في أفضل حالاتي؟ هذا رأي ميتافيزيقي مشهور –اعتقاد يعود إلى أفلاطون- أستطيع وفقًا له أن أتمتع بحرية فعلية وسيطرة على الذات إذا كنت عقلانيًا حقًا. ونظرًا لأنني لست عقلانيًا بما فيه الكفاية، يجب أن أطيع أولئك الذين هم عقلانيون فعلًا، ومن ثم يعرفون ما هو الأفضل لا لأنفسهم فحسب بل لي أيضًا، ويستطيعون توجيهي وإرشادي على طول المسارات التي توقظ في نهاية المطاف ذاتي العقلانية الحقيقية وتضعها

في موضع المسؤولية، حيث تنتمي فعلًا. ربما أشعر بالحصار –بل بالقهر– من هؤلاء المرجعيات، لكن هذا مجرد وهم: عندما أنمو وتبلغ ذاتي «الحقيقية» مرحلة النضج الكامل، سوف أفهم أنني كنت سأفعل لنفسي –حين كنت في حالة متخلفة– ما فعلوه من أجلي لو كنت حكيمًا، كما هم الآن.

باختصار، يتصرف هؤلاء باسمي، من أجل مصلحة ذاتي العليا، والسيطرة على ذاتي الدنيا؛ ومن ثم تتألف الحرية الحقيقية للذات الدنيا من الطاعة التامة للعقلاء الذين يعرفون الحقيقة، نخبة الحكماء؛ أو ربما يجب أن أخضع لأولئك الذين يفهمون كيف يتقرر المصير الإنساني – فإذا كان ماركس على صواب، فإن الحزب هو الذي يجب أن يشكلني ويرشدني، في أي طريق ترغب ذاتي التجريبية الهزيلة في سلوكه؛ والحزب نفسه يجب أن يخضع لتوجيه وإرشاد زعمائه المتميزين بالرؤية الثاقبة وبعد النظر، وفي النهاية توجيه أعظم الزعماء وأكثرهم حكمة على الإطلاق.

لا يوجد طاغية مستبد في العالم لا يستطيع استخدام هذا المنهج لتقديم الحجة لصالح أشد صنوف القمع نذالة وخسة، باسم ذات مثالية يسعى إلى إيجادها بوسائله الشنيعة الوحشية ربما، لكن التي تبدو لأول وهلة أخلاقية (كما تبدو للذات التجريبية الدنيا وحدها). أما «مهندس أرواح البشر»، حسب تعبير ستالين[1]، فهو أفضل من يعلم؛ ويفعل ما يفعل لا لكي يبذل قصارى جهده من أجل أمته، بل باسم الأمة نفسه، باسم ما ستفعله الأمة إذا بلغت هذا المستوى من الفهم التاريخي. هذا تشويه فادح تعرضت له الفكرة الإيجابية للحرية: بغض النظر عن هل صدر الطغيان من زعيم ماركسي، أم ملك، أم ديكتاتور فاشي، أم كنيسة سلطوية، أم طبقة، أم دولة، فإنه يسعى إلى الذات «الحقيقة» السجينة داخل البشر، ثم «يحررها»، بحيث يمكن لهذه الذات أن تبلغ مستوى أولئك الذين يصدرون الأوامر.

(١) انظر الحاشية ١، صفحة ١٣١ أعلاه.

يرجع هذا إلى الفكرة الساذجة التي تشير إلى وجود إجابة واحدة صحيحة لكل سؤال: إذا عرفتُ الإجابة الصحيحة دون أن تعرفها أنت، واختلفتَ معي في الرأي، فلأنك جاهل؛ ولو عرفت الحقيقة، لاعتقدت بالضرورة بما أعتقد به؛ وإذا سعيت إلى الخروج على طاعتي فالسبب الوحيد هو أنك مخطئ، ولأن الحقيقة لم تنكشف لك كما انكشفت لي. يبرر هذا كله بعضًا من أشد أشكال القمع والاستعباد ترويعًا في التاريخ الإنساني، والتفسير الأخطر حقًا، والأكثر عنفًا في القرن العشرين على وجه الخصوص، لفكرة الحرية الإيجابية.

وهكذا، شكلت هذه الفكرة المتعلقة بنوعي الحرية وتحريفاتها بؤرًا كثيرة من النقاش والجدل في الجامعات الغربية وغيرها، ومازالت تشكل إلى هذا اليوم.

«الغرض يبرر السبل»[1]

- ١ -

القصة التي سأحكي تدور أحداثها حول جريمة قتل يوريتسكي، وزير العدل في روسيا السوفياتية عام ١٩١٩.

في العام الذي سبقه كان الروس لتوهم، خصوصًا في مدينة بتروغراد، يشعرون بالغم الشديد في ظل حكم البلاشفة، الذين مارسوا بحقهم أقصى حدود الإرهاب. كانت أسرة إيفانوف إحدى أشهر العائلات في بتروغراد، وتتألف من آندرو إيفانوف، وهو عجوز في الرابعة والستين من عمره؛ وابنه بيتر، الشاب الوسيم الجريء؛ وخادم عجوز اسمه فاسيلي. وعلى الرغم من كآبتهم الشديدة، خيم على بيت إيفانوف الصغير الدافئ ود وسلام لم يعكر صفوهما شيء- إلى أن دمرت صدمة مفاجئة سعادة الأسرة التي استحقتها بجدارة.

كان ذلك صبيحة يوم مشرق من أيام الشتاء الباردة، بدت فيه الشمس قرصا أحمر في السماء الصافية، وبدت الطبيعة كلها وكأنها مستمتعة بأشعة شمس ساطعة تغمرها. تناهى صوت طرق مفاجئ على الباب، وفي اللحظة التالية دخل ضابط وجنديان ردهة بيت إيفانوف الصغيرة.

---

(١) طبعاً يقصد «الغاية تبرر الواسطة». الصفحة ٣١ أعلاه.

«هل يسكن المدعو آندرو إيفانوف هنا؟» سأل الضابط باقتضاب.

«أنا آندرو إيفانوف. بخدمتك،» أجاب العجوز بهدوء.

«خذوه،» أمر الضابط جندييه، مشيرا إلى آندرو. «هذا الرجل مذنب أمام القانون لإخفائه بعض قطع الماس في بيته. فتشوا البيت فورًا. إذا وجدتم أية أحجار كريمة أعطوني إياها»[1].

كان بيتر يتابع المشهد بذهول وغضب، وفجأة انقض على الضابط بضربة أطاحته أرضًا، ثم قفز من النافذة بسرعة البرق وسرعان ما توارى عن الأنظار. حذا الجنديان حذو ضابطهما الذي لحق ببيتر بعدما نهض، لكن الضربة على رأسه منعته، إذ جعلته يتعثر بأول حجر في طريقه. ومع سقوطه ثانية على الأرض، وقعت من جيب الضابط ورقة. الخادم العجوز فاسيلي، الذي لحق بالضابط بسرعة تثير الإعجاب لرجل في الستين، التقطها خفية دون أن يلحظه الضابط.

- ٢ -

قرر بيتر الذهاب إلى بيت ابن عمه ليونيد، وهو شاب يكبره بخمس سنوات. كان ليونيد يتناول غداءه حين اندفع بيتر داخلًا. عيناه السوداوان الملتهبتان، وشعره المتموج الداكن، وتعبير الحيرة والارتباك المرتسم على محياه صعقت ليونيد وجعلته يهب من مكانه مدهوشًا مذهولًا.

«من أين أتيت يابن العم،» سأل ليونيد حين استعاد أنفاسه، «وما هذه النظرة الجامحة في عينيك؟»

أخبره بيتر بحقد وإيجاز شديدين عن كل ما حدث، قبل أن يقاطعه طرق على الباب. «الجنود!»، صاح بيتر وهو ينظر من ثقب الباب.

«من هنا،» قال ليونيد بسرعة مشيرًا إلى الخزانة في الغرفة.

---

(١) عندما فتش البلاشفة شقة عائلة بيرلن في بتروغراد ذات مرة، نجحت الخادمة في إخفاء مجوهرات الأسرة في الثلج المتراكم على الشرفة.

قفز بيتر داخلها دونما جلبة. فتح ليونيد الباب وأدخل الجنود، متصنعًا الدهشة في سؤاله: «آه، أصدقائي الأفاضل، ما الذي جاء بكم إلى بيتي الهادئ المتواضع؟»

«ليونيد إيفانوف، هل ابن عمك هنا؟»، سأل الجنود المخدوعون بأصوات عالية. «اعترف أن ابن عمك يختبئ هنا وسوف لن نذكر في المحكمة أنك مذنب (مع أننا نعرف كل آثامك الصغيرة التي تستحق عليها العقاب)».

ارتجف بيتر في مخبأه حين سمع ذلك.

«لا يا أصدقائي الأفاضل، أنتم على الطريق الخطأ. انتم مخطئون تمامًا في الظن أن ابن عمي بيتر هنا، فهو لم يدخل بيتي منذ زيارته الأخيرة قبل أسبوعين.» أجاد ليونيد تمثيل دوره إلى حد أن الجنود كانوا على استعداد لتصديق أنهم فعلًا ارتكبوا خطأ.

«لكننا رأينا بيتر يدخل هذا البيت... في كل الأحوال، لن تمانع إن فتشنا البيت فورًا.»

«لكن يا أصدقائي،» اعترض ليونيد، «بالتأكيد لن تمانعوا بكأس نبيذ فاخر قبل أن تبدأوا!»

«هيا ياغلام! غريغوري! أحضر شيئًا من أفضل نبيذ لديّ وقدمه لأصدقائي المحاربين القدامى،» صاح ليونيد دون أن ينتظر إجابة من الجنود.

«والآن، يا أصدقائي، دعونا نمرح قليلًا».

بقي ليونيد يصب النبيذ في كؤوس «الرفاق» مرة إثر أخرى، دون أن يلمس كأسه تقريبًا. انقضت ساعتان ففقد الجنود المخمورون وعيهم.

كان بيتر يشكر ليونيد على إنقاذه بأعجوبة، حين اندفع فاسيلي خادم آل إيفانوف العجوز إلى داخل البيت.

«لقد قتل الأوغاد أباك،» صاح الرجل، «بأمر يوريتسكي، وهاك الدليل،» قال فاسيلي وهو يسرع بإخراج الوثيقة التي التقطها من جيبه. تقول الوثيقة التي

أوقعها الضابط: «بأمر يوريتسكي، وزير العدل في جمهورية ممثلي الجنود والفلاحين والعمال السوفيات: يسمح للنقيب ب. باعتقال آندرو إيفانوف، وإن اقتضت الضرورة، بيتر إيفانوف. التوقيع: يوريتسكي.»

حين قرأ بيتر هذه الكلمات، وجد في ثنايا الوثيقة قصاصة ورق صغيرة تقول: «ينفذ حكم الإعدام رميًا بالرصاص بحق آندرو إيفانوف الساعة ٣,١٥ صباحًا في معتقل غوروهوفايا ٣. وينفذ حكم الإعدام رميا بالرصاص بحق بيتر إيفانوف في الساعة ٥,٣٠ صباح اليوم نفسه. التوقيع: يوريتسكي».

نظر بيتر إلى ساعته التي أشارت إلى ٣,١٠ صباحا. انطلق خارجًا من المنزل باتجاه غوروهوفايا ٣ دون أن ينبس ببنت شفة. دخل البوابة في تمام الساعة ٣,١٤. بقيت ثلاثون ثانية. لم يكن يرى طريقه فانزلق وسقط. حين استفاق، سمع صراخًا مرعبًا. تصارع الموت والحياة في تلك الصرخة. ثم «بووم!» اثنتا عشرة بندقية أطلقت رصاصاتها فأدرك بيتر مصير والده.

سرح في الشوارع كالمجنون. وأخيرًا، حينما عاد إلى بيت ابن عمه ليونيد، أغمي عليه على عتبة الباب. فهم ليونيد لفوره ما حدث. حاول تمالك نفسه لكنه فشل وانفجر باكيا بدموع مريرة.

بعدما استعاد بيتر وعيه ثانية قال له العجوز فاسيلي: «بيتر! أعداؤك البلاشفة الأوغاد أعدموا أباك! أقسم بأن تنتقم له!».

في تلك اللحظة أطلقت رصاصة عبر النافذة من قبل الضابط الذي جاء يبحث عما حل بجنوده. وأطلق تلك الرصاصة لينتقم لنفسه من الضربة التي تلقاها فأصابت فاسيلي في ظهره.

«أقسم!» قال بيتر. في أثناء ذلك، أغلق العجوز عينيه لبرهة ثم فتحهما، وبدت فيهما بوضوح تلك النظرة التي ترتسم على وجوه البشر في لحظاتهم الأخيرة.

«انتقم!» تمتم وسقط بشدة على ذراعي بيتر فاقد الوعي. مضت دقيقة، ثم فتح عينيه للمرة الأخيرة. «سألاقيك ثانية، يا سيدي... ور....» لم يكمل، فالموت قطع صلاته بالحياة على الأرض.

«سأنتقم من يوريتسكي ما دمت حيًا،» قال بيتر بصوت مرتفع.

«وأنا معك، يا بيتر،» صاح ليونيد وهو يخطو خطوة إلى الأمام رافعًا يده بالقسم.

«الموت ليورتسكي!» صاحا معًا.

- ٣ -

كان ذلك العام ١٩١٩. في ليلة ظلماء من ليالي كانون الأول. الريح تعصف في الخارج، بينما بدا الكرسي ذو الذراعين أمام الموقد المتقد دافئًا ومريحًا. جلس رجل في حوالى الأربعين من عمره على هذا الكرسي المريح، شعره الطويل المنسدل يظهر جبهة بيضاء طويلة. عيناه السوداوان العميقتان يغطيهما حاجبان كثان نَما كلاهما معًا (مما أعطى وجهه شكلًا صارمًا متجهمًا). تحتهما يقبع أنف مدبب، وفم لاحم، وذقن حاد تكسوه لحية فرنسية صغيرة. كان هذا يوريتسكي الشهير.

له نظرة ذكية لكنها قاسية أيضًا. كل ملامحه تحمل سيما شخص متشدد متعصب. وقّع قرارات الإعدام دون أن تهتز شعرة في حاجبيه. شعاره الأعلى في الحياة: «الغاية تبرر الواسطة». لم يمنعه شيء على الإطلاق من تنفيذ خططه.

يترك انطباعا أول يبدو للوهلة الأولى جيدًا، لكن لو أمعن المرء النظر في الرجل بعينيه الصغيرتين المتقدتين لشعر بأن يوريتسكي يقرأ كل أفكاره. عيناه تترك انطباعًا بألف رمح صغير يخترق الدماغ.

نظرته تذهب لب الناس الذين أرادهم أن يطيعوه، تسحرهم، تنومهم مغناطيسيًا. كان هذا «الرفيق» يوريتسكي، الرجل الشهير، الرجل الذي لا يهدأ، أحد أعظم عملاء البلاشفة.

كان يقسم الرجال إلى طبقتين: الأولى الذين يقفون في طريقه؛ الثانية الذين يطيعونه. الفئة الأولى، حسب فهمه، لا تستحق الحياة بتاتًا.

«طن! طن!»، رن جرس قرعه يوريتسكي. بعد برهة، ظهر سكرتيره الشاب. اسمه ميخائيل سيريفييف. له لحية سوداء عظيمة وشاربان معقوفان.

ولولا اللحية والشارب، والنظرة المتفحصة تظهر أنهما مستعاران، لرأيت صديقنا بيتر إيفانوف.

«اجلس يا ميخائيل،» قال يوريتسكي بصوت خفيض. بعدما جلس ميخائيل-بيتر، تابع يوريتسكي كلامه. «تعال هنا،» قال بتشاؤم وسوداوية، «احك لي حكاية تهدئ أعصابي، ياميخائيل، فأنا كما تعلم مرهق بعمل يوم متعب. احكِ لي حكاية قصتها عليك المربية يومًا وأنت طفل صغير. أعرف أن هذا حمق، لكنه سيهدئ أعصابي. هيا، احكِ حكايتك.»

«حسنا، سيدي،» أجاب بيتر وبدأ:

«عاش قبل آلاف السنين، على بعد آلاف الأميال، قوم طيبون، لطفاء، نبلاء، كانوا يستمتعون بحياتهم تمامًا قبل أن تلم بهم كارثة عظيمة. جاءت حكومة جديدة تفتقد الأهلية والكفاءة لتحكم بلدهم وتدمره. سفكت دم الشعب. وتربع على رأسها وغد ذكي شرير ومجرم سابق.

«من بين آخرين كثر، أعدم الوغد أيضًا أحد أنبل المواطنين. ابنه كذلك كان يفترض أن يعدم. لكنه هرب وأقسم على الانتقام لموت والده على يد الوغد الذي وقّع قرار موته.

«والآن دقت الساعة،» أنهى بيتر قصته بصوت مرتفع، شاهرًا مسدسه الأوتوماتيكي. «ارفع يديك عاليا،» صاح بيتر مصوبًا مسدسه إلى جبهة يوريتسكي. ثم- «بوم!» انطلق المسدس فخر يوريتسكي أرضًا دونما آهة أو أي صوت.

«هوي! أنتم! أيها الجنود،» صاح بيتر، وعندما هرع الحراس واجههم بمسدسه. تراجع الجنود مذعورين. «قتلتُ سيدكم،» صرخ. «الآن انتهت مهمتي على وجه هذه الأرض. لقد أعدم والدي، وكذلك ليونيد، كلاهما بدون محاكمة، ولم يبق لي أحد أعيش لأجله! يا أبتِ! سأنضم إليك!» ثم «بوم!» أطلق بيتر مسدسه وخر بعنف فوق جثة عدوه.

حين اقترب الجنود وجدوا كليهما ميتن.

رسالة إلى جورج كينان

نيوكوليج، أكسفورد
١٣ فبراير ١٩٥١

عزيزي جورج

كافأت رسالتك المدهشة بما لا تستحق حين تركتها طوال هذه المدة دون إجابة. تلقيتها قرب نهاية الفصل الدراسي هنا، بعدما أنهكني التدريس والامتحان، ولم أعد قادرًا على الاستيعاب تقريبًا، لكن حتى في تلك الحالة أثرت في نفسي تأثيرًا عميقًا. حملتها معي إلى إيطاليا وقرأتها مرارًا وتكرارًا، وأخذت أؤجل اليوم الذي أكتب فيه ردًا يستحقها، لكنه لم يأت قط. بدأت عدة محاولات لكنها بدت سطحية وساذجة، وما يسميه الروس suetlivo [1]—حاشدة بالجمل المتسرعة والمبعثرة التي تتحرك في الاتجاهات كلها في وقت واحد، وغير ملائمة لا للموضوع ولا لكلماتك عنه؛ لكنني لا أستطيع تحمل عدم قول شيء (ولو اقتصر السبب على المشاعر التي أثارتها رسالتك في داخلي) لمجرد أنني لست واثقًا من حجم ما أقول. يجب أن تسامحني إذا كان ما أكتب مفككًا ومشوشًا، لا في الشكل فحسب بل في المضمون أيضًا، ولا يفي أطروحتك حقها. سوف آمل بالأفضل وأطلب منك أن تغفر لي إذا كنت أضيع وقتك.

يجب أن أبدأ بالقول إنك عبرت بالكلمات عن أمر أعتقد أنه لا يمثل جوهر الموضوع فحسب، بل شيء فشلت أنا في قوله، ربما بسبب بعض التردد

(١) جميع الحواشي في هذه الرسالة تحريرية.

في مواجهة القضية الأخلاقية الجوهرية التي يدور حولها كل شيء؛ لكن حالما أجبرت على مواجهته، أدركت أن من الجبن الدوران حوله مثلما فعلت، وفضلًا عن ذلك، يمثل ما أعتقد أنا نفسي، اعتقادًا راسخًا، بأنه صحيح حقًا؛ أكثر من هذا كله: تعتمد نظرة الإنسان الأخلاقية برمتها، أي كل ما يؤمن به، على موقفه تجاه هذه القضية، التي عبرت عنها بأسلوب واضح وصريح، ولاذع إذا جاز لي القول.

دعني أحاول وأقول ما أعتقده؛ تقول (وأنا لا أستشهد هنا) إن لكل إنسان نقطة ضعف، عقب أخيل، وعبر استغلال هذه النقطة يمكن أن نجعل من شخص بطلًا أو شهيدًا أو تافهًا. مرة أخرى، إذا فهمت قصدك بصورة صحيحة، تعتقد أن الحضارة الغربية تأسست على مبدأ يقول، بغض النظر عن المسموح والمحظور، إن الفعل الشنيع الذي يدمر العالم هو القيام بالضبط بهذا: فعل متعمد للتلاعب بالبشر بحيث يجبرون على التصرف بطريقة تجعلهم يتراجعون في حالة من الرعب والاشمئزاز، إذا عرفوا ما يفعلون، أو ما هي العواقب المحتملة. تكمن الأخلاق الكانطية كلها هنا (لا أعرف عن الكاثوليك، لكن البروتستانت، واليهود، والمسلمين، والملحدين من ذوي المبادئ السامية، يعتقدون بذلك)؛ تبدو العبارة الغامضة عن الإنسان بوصفه «غاية في حد ذاته»، التي تملقها كثير من المداهنين، دون محاولة تفسيرها، تبدو أنها تكمن في ما يأتي: يمتلك كل إنسان كما هو مفترض قدرة على اختيار ما يفعل، وما يكون، مهما ضاقت الحدود التي يكمن ضمنها اختياره، مهما حاصرته الظروف الخارجة عن نطاق سيطرته؛ وأن الحب والاحترام الإنساني كله يرتكزان على نسبة الدوافع الواعية للآخرين بهذا المعنى؛ وأن جميع التصنيفات، والمفاهيم، المتعلقة بما يعتقده أحدنا ويفعله تجاه الآخر -الطيبة، السوء، الاستقامة وغيابها، نسبة الكرامة أو الشرف للآخرين الذين يجب ألا نهينهم أو نستغلهم، المجموعة الكاملة من الأفكار مثل الصدق، وصفاء الدافع، والشجاعة، والشعور بالحقيقة، والإحساس، والرحمة، والعدالة؛ ومن ناحية أخرى، الوحشية والكذب والشر والقسوة والافتقار إلى الكوابح والاعتبارات الأخلاقية، والفساد، ونقص المشاعر، والخواء -جميع

هذه الأفكار التي نفكر وفقًا لها بالآخرين وبأنفسنا، في ما يتعلق بالتصرف المقدر والأغراض المتبناة -تفقد كلها معناها إلا إذا نظرنا إلى البشر على أنهم قادرون على السعي وراء غايات بحد ذاتها بأفعال اختيارية مقصودة -التي تجعل النبل نبلًا والتضحيات تضحيات.

تستند هذه الأخلاقية، الأكثر بروزًا في القرن التاسع عشر، وفي العصر الرومانتيكي خصوصًا، لكنها وجدت ضمنًا في الكتابات المسيحية واليهودية، وكانت أقل حضورًا بكثير في العالم الوثني، إلى الرأي القائل إن من المدهش في حد ذاته أن يضع الإنسان نفسه في مواجهة العالم، ويضحي بها في سبيل مثل أعلى دون حساب العواقب، حتى حين نعد هذا المثل مزيفًا وعواقبه كارثية. نحن نعجب بنقاء الدافع بحد ذاته، ونعتقد أنه أمر مدهش -أو على أي حال، مؤثر تأثيرًا عميقًا، وربما يجب محاربته لكن من دون ازدرائه- أن يتخلى الإنسان عن متاع الدنيا، والشهرة..إلخ، من أجل أن يكون شاهدًا على شيء يؤمن بصوابيته، مهما اعتقدنا أنه مخطئ ومتعصب. لا أقول إننا نعبد استسلام الذات الحماسي للدوافع، أو نفضل آليًا التعصب اليائس على الاعتدال والاهتمام المتنور بالذات. بالطبع لا؛ ومع ذلك، نعتقد فعلًا أن مثل هذا التصرف مؤثر حقًا حتى حين يخطئ الوجهة. نحن نعجب به دومًا مقارنة بالتصرف المعتمد على الحسابات؛ وعلى الأقل نفهم نوع الروعة الجمالية التي يضفيها التحدي على بعض الأشخاص - كارلايل، نيتشه، ليونتييف، والفاشيين عمومًا. نعتقد أن هؤلاء وحدهم يشرفون نوعهم البشري لأنهم رفضوا أن تجرفهم قوى الطبيعة أو التاريخ، إما باستكانة سلبية أو في مجد ضعفهم وعجّزهم؛ ولا نؤمثل سوى أولئك الذين يضعون أهدافًا ويقبلون المسؤولية عنها، ويضعون عليها أحيانًا رهانًا بسيطًا، ويراهنون عليها بكل شيء في أحيان أخرى؛ ويعيشون بطريقة واعية وشجاعة من أجل ما يؤمنون به، أي ما يستحق العيش من أجله في نظرهم، والموت في سبيله في نهاية المطاف.

قد يبدو هذا كله ابتذالًا هائلًا، لكن إذا كان صحيحًا، فهو ما يدحض النفعية في نهاية المطاف وما يجعل هيغل وماركس على هذا القدر من الخيانة

المروعة لحضارتنا. حين رفض إيفان كارامازوف -في الفقرة الشهيرة-[1] عوالم فوق عوالم من السعادة التي يمكن شراؤها بثمن تعذيب طفل بريء حتى الموت، ماذا يمكن للنفعيين، أو حتى لأولئك الأكثر حضارة وإنسانية أن يقولوا له؟ على الرغم من كل شيء، من غير المعقول بمعنى من المعاني نبذ هذا القدر من النعمة الإنسانية مقابل هذا الثمن الزهيد، موت طفل بريء واحد فقط، مهما كان ذلك مروعًا -فما أهمية روح واحدة مقابل سعادة كل هذا العدد من الناس؟ ومع ذلك كله، حين يقول إيفان إنه يفضل إعادة تذكرة الدخول (إلى السماء)، لا يعتقد قراء ديستويفسكي أن ذلك يعد قسوة أو جنونًا أو لامسؤولية؛ ومع أن الانهماك مدة طويلة في دراسة بنثام أو هيغل قد يحول القارئ إلى مؤيد لمحاكم التفتيش، إلا أن تأنيب الضمير يبقى.

يستحيل أن يكون إيفان كارامازوف متحررًا كلية من الأرواح الشريرة؛ فهو يتحدث باسمنا جميعًا، وأعتقد أن هذا قصدك، والركيزة المؤسسة لتفاؤلك. ما أعتقد أنك تقول، وما سأقوله أنا نفسي إذا امتلكت الذكاء والعمق، هو أن الشيء الوحيد الذي لن تقدر فردوس نفعية، أو وعد بتناغم أبدي في المستقبل ضمن كل عضوي واحد، على دفعنا إلى قبوله هو استخدام البشر مجرد أدوات أو وسائل -معالجتهم بحيث يدفعون إلى فعل ما يفعلون، لا من أجل أهداف هي أهدافهم، وتحقيق آمال هي آمالهم على الأقل مهما بلغت من الحمق أو اليأس، بل لأسباب لا يفهمها سوانا، نحن الذين نتلاعب بهم ونستغلهم، ونحرفهم ليتجهوا نحو أغراضنا. ما يرعبنا من الممارسة السوفييتية أو النازية ليس مجرد المعاناة والوحشية، لأنها، على الرغم من شرها، تظل من الممارسات التي تكررت في التاريخ، وتجاهل حتميتها الواضحة يعد طوباوية حقيقية ربما -لا؛ ما يربك ويذهل، ما لا يوصف حقًا، هو مشهد مجموعة من الأشخاص بلغت حدًا من التلاعب و«التأثير» في الآخرين مبلغ أنهم يفعلون ما ترغب دون أن

---

(١) «للدخول إلى عالم التناغم ثمن باهظ جدًا لا نطيق دفعه. لذلك أسارع بإعادة تذكرة دخولي.» Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, book 5, chapter 4: vol. 1, p. 287, in the Penguin Classics edition, trans. David Magarshack (Harmondsworth, 1958).

يعرفوا ذلك؛ ويفقدون بذلك مكانتهم بوصفهم من البشر الأحرار، بل صفتهم البشرية ذاتها.

حين نجد أن جيوشًا ذبحت جيوشًا أخرى في مسار التاريخ، يصدمنا الفزع من المذبحة وقد نتحول إلى دعاة سلام؛ لكن رعبنا يكتسب بعدًا جديدًا حين نقرأ عن أطفال، أو عن شبان ونساء شحنهم النازيون في القطارات المتوجهة إلى غرف الغاز، بعدما أبلغوا بأنهم يهاجرون إلى مكان يوفر لهم سعادة أكبر. لماذا يثير هذا الخداع، الذي ربما خفف تبريح الضحايا، نوعًا من الرعب الذي لا يوصف فينا؟ أعني مشهد الضحايا السائرين وسط الوجوه الباسمة لجلاديهم، الغارقين في جهلهم السعيد بمصيرهم. لأننا بالتأكيد لا نستطيع تحمل فكرة حرمان البشر من آخر حقوقهم – معرفة الحقيقة، والتصرف على الأقل بحرية المدانين، والقدرة على مواجهة خرابهم بخوف أو شجاعة وفقًا للحالة المزاجية والنفسية، بصفتهم بشرًا على الأقل، مسلحين بقوة الاختيار. إن حرمان البشر من احتمال الاختيار، وإخضاعهم لقوة مستبدة، ودفعهم إلى هذا السبيل أو ذاك وفقًا لنزوتها، وتدمير شخصيتهم عبر إيجاد شروط أخلاقية غير متكافئة بين الجلاد والضحية، حيث يعرف الجلاد ما يفعله، ولماذا، ويخدع الضحية، أي يعاملها كمجرد موضوع لا ذات لدوافعها وآرائها ومقاصدها ثقل جوهري –عبر تدمير احتمال أن تمتلك آراء، أو أفكارًا– هذا ما لا يمكن تحمله على الإطلاق.

ما الذي يرعبنا في التجرد من المبادئ الأخلاقية والضمير غير هذا؟ لماذا تبدو فكرة تلاعب شخص بآخر واستغلاله والسيطرة عليه، حتى في السياقات البريئة، بغيضة ولا أخلاقية إلى هذا الحد (على سبيل المثال، في رواية دوستويفسكي ابن ديادیوشکین[1]، التي اعتاد مسرح الفنون في موسكو تمثيلها بدرجة عالية من الكفاءة والقسوة)؟ على الرغم من كل شيء، ربما تفضل الضحية ألا تتحمل أي مسؤولية؛ والعبد سيكون أسعد بعبوديته. نحن لا نبغض بالتأكيد هذا النوع من تدمير الحرية لمجرد أنه يمنع حرية الفعل؛ هنالك

(١) حلم العم، رواية قصيرة نشرت عام ١٨٥٩.

رعب أشد هولًا في حرمان البشر من كل قدرة على الحرية: هذه هي الخطيئة الحقيقية بحق الروح القدس. يمكن تحمل كل شيء آخر طالما يظل احتمال الخير والصلاح مفتوحًا - الحالة التي يختار فيها البشر بحرية، ويسعون بتجرد وموضوعية إلى غايات بحد ذاتها، مهما بلغت المعاناة التي خبروها. لا تدمر أرواحهم إلا حين لا يكون ذلك ممكنًا. عندما تحطم الرغبة في الاختيار يفقد البشر القيمة الأخلاقية كلها، وتفقد الأفعال أهميتها الدلالية (في ما يتعلق بالخير والشر) في نظرهم؛ هذا هو معنى تدمير احترام الذات لدى الناس، عبر تحويلهم بنظرك إلى ضعفاء تافهين. هذا هو الرعب النهائي حيث لا تبقى دوافع جديرة بالاهتمام في مثل هذا الوضع: لا شيء يستحق الفعل أو الامتناع عنه، وتتلاشى أسباب الوجود. نحن نعجب بدون كيشوت لأن لديه رغبة صادقة النية في فعل الخير، لكنه يثير الشفقة بسبب جنونه وغرابة محاولاته التي تدعو للسخرية.

بنظر هيغل وماركس (وربما بنثام، مع أنه سيصاب بالرعب من التجاور معهما)، لا يعد دون كيشوت سخيفًا فحسب، بل لا أخلاقي أيضًا. لأن الأخلاق تتكون من فعل ما هو خير وصالح. والصلاح وحده يرضي طبيعة الإنسان. طبيعته التي هي جزء من المجرى التاريخي الذي يجرفه شاء أم أبى، أي ما يخبئه «المستقبل» على أي حال. في أحد المعاني النهائية، يعد الفشل دليلًا على سوء فهم التاريخ، على اختيار ما حكم عليه بالدمار، وتفضيله على ما قدر له النجاح. لكن اختيار الأول «لاعقلاني»، ولأن الأخلاق خيار عقلاني، فإن السعي وراء ما تبين أنه لن ينجح مسعى غير أخلاقي. هذا المبدأ الذي يؤكد نجاح ما هو أخلاقي وصالح، وأن الفشل ليس سوء حظ مؤسفًا فحسب، بل شر مستطير أيضًا، يقع في صميم ما هو أكثر ترويعًا وترهيبًا في النفعية و«التاريخانية» من النوع الهيغلي والماركسي. فلو كان الأفضل وحده الذي يجعل إنسانًا الأسعد على المدى الطويل، أو الذي يتوافق مع خطة غامضة للتاريخ، فلن يكون هناك سبب لـ«إعادة تذكرة الدخول». ومع شرط وجود احتمال معقول أن يكون الإنسان السوفييتي الجديد إما أكثر سعادة من سابقيه، حتى على المدى الطويل جدًا، أو أن التاريخ لا بد أن ينتج، عاجلًا أم آجلًا، واحدًا مثله شئنا أم أبينا، سيكون الاعتراض عليه

مجرد رومانسية سخيفة، و«ذاتية»، و«مثالية»، ولامسؤولة في نهاية المطاف. في أفضل الحالات، سوف نقدم الحجة على خطأ الروس واقعيًا وأن المنهج السوفييتي ليس الأفضل لإنتاج هذا النمط المرغوب أو المحتوم من البشر. لكن ما نرفضه بعنف طبعًا ليس هذه الأسئلة المتعلقة بالحقيقة، بل فكرة وجود ظروف يحق فيها لإنسان أن يستغل شخصيات وأرواح غيره من البشر ويتلاعب بها ويشكلها لأغراض ربما يرفضها هؤلاء لو أدركوا ما الذي يفعلونه.

نحن نميز إلى الآن بين الحكم الواقعي وحكم القيمة – إذ نرفض الحق في التلاعب بالبشر واستغلالهم بغير حدود، مهما كانت الحقيقة المتعلقة بقوانين التاريخ؛ بل قد نمضي خطوة أبعد وننكر فكرة أن «التاريخ» «يسبغ» علينا بطريقة غامضة «حقوقًا» لفعل هذا الأمر أو ذاك؛ وأن بعض البشر أو هيئات منهم يمكن أن يزعموا أخلاقيًا الحق في طاعتنا وخضوعنا لأنهم بمعنى من المعاني يحملون وصايا «التاريخ»، وأنهم أداته المختارة، دواؤه أو سوطه، أو بمعنى من المعاني المهمة «تاريخ العالم»[1] – عظماء تتعذر مقاومتهم، يركبون أمواج المستقبل، في ما وراء أفكارنا البسيطة، الذاتية، غير القابلة للإسناد عقلانيًا، عن الصواب والخطأ. كثير من الألمان، وأجرؤ على القول إن كثيرًا من الروس أو المنغوليين أو الصينيين يشعرون اليوم أن من الرشاد إدراك ضخامة الحوادث الكبرى التي تعصف بالعالم، ولعب دور في التاريخ جدير بالبشر عبر الاستسلام لهؤلاء، بدلًا من مدح المبادئ الأخلاقية [البرجوازية][2] أو إدانتها أو الانخراط في التفكير فيها أو تفسيرها: فكرة وجوب التهليل للتاريخ بحد ذاته هي طريقة ألمانية مروعة للتخلص من عبء الخيار الأخلاقي.

عندما يدفع هذه المبدأ إلى الحد الأقصى، يهدم بالطبع أركان التعليم كله، لأننا حين نرسل الأطفال إلى المدرسة أو نؤثر فيهم بطرق أخرى دون الحصول على موافقتهم على ما نفعله، ألا «نتلاعب» بهم، أو «نشكلهم» مثل قطع الطوب من دون وجود هدف خاص بهم؟ يجب أن تؤكد إجابتنا أن جميع عمليات

---

(1) «Welthistorisch».

(٢) استعادة ظنية لكلمة محذوفة من قبل ضارب الآلة الكاتبة.

«التشكيل» هي شر، وإذا امتلك الإنسان عند الولادة قوة الاختيار والوسيلة الملائمة لفهم العالم، فسوف تكون جريمة؛ ولأنه لا يملكهما، فنحن نستعبده مؤقتًا، خوفًا من أن يعاني نوائب وبلايا أسوأ تصيبه بها الطبيعة والبشر، ويعد هذا «الاستعباد المؤقت» شرًا لا بد منه إلى أن يأتي وقت يتمكن فيه من الاختيار لنفسه – هدف «الاستعباد» ليس غرس الطاعة بل على العكس، تنمية قوة الحكم الحر والاختيار الحر؛ ومع ذلك، يظل شرًا بالرغم من ضرورته.

يؤكد الشيوعيون والفاشيون أن هذا النوع من «التعليم» مطلوب ليس للأطفال فحسب بل للأمم برمتها على مدى عهود طويلة، وأن الأفول البطيء للدولة يتصل بعدم النضج في حياة الأفراد. لا ريب في أن هذا التشبيه مخادع ومضلل لأن الشعوب والأمم غير الأفراد فضلًا عن الأطفال؛ إضافة إلى أن أفعالهم تكذب أقوالهم في النضج الموعود؛ أي أنهم يكذبون، ويعرفون على الأغلب حقيقتهم. من شر لا بد منه في حالة تعليم الأطفال العاجزين، يصبح هذا النوع من الممارسة شرًا على نطاق أوسع بكثير، ولا مبرر له أبدًا، اعتمادًا على النفعية التي تسيء تمثيل قيمنا الأخلاقية، أو الاستعارات التشبيهية التي تسيء توصيف ما ندعوه صالحًا وطالحًا، وطبيعة العالم، الحقائق ذاتها. لأننا أكثر اهتمامًا بجعل الناس أحرارًا من جعلهم سعداء؛ ونفضل أن يختاروا السيّئ على حرمانهم من الاختيار كلية؛ لأننا نعتقد أنهم لن يكونوا سعداء أو تعساء بأي معنى تستحقه مثل هذه الحالات إلا إذا اختاروا؛ وأن فكرة «تستحقه» ذاتها تفترض مسبقًا اختيار الغايات، نظامًا من التفضيلات الحرة؛ وإضعافها هو ما يصيبنا بمثل هذا الرعب، الأسوأ من معظم صنوف المعاناة الظالمة، التي تترك مع ذلك احتمال معرفتها كما هي –الحكم الحر، الذي يجعل من الممكن إدانتها– مفتوحًا.

تقول إن البشر الذين يهدمون بهذه الطريقة حياة البشر الآخرين سوف ينتهي بهم المطاف إلى تدمير حياتهم ذاتها، ومن ثم فإن نظام الشر برمته محكوم عليه بالانهيار. أنا على يقين بأنك مصيب على المدى الطويل، لأن التشاؤمية المفتوحة العينين والشك، واستغلال الآخرين من قبل من يرفضون التعرض

للاستغلال، موقف يصعب على البشر التمسك به مدة طويلة. إذ يتطلب قدرًا كبيرًا ومرعبًا من الانضباط والضغط في جو من الكره والارتياب المتبادلين، ولا يمكن أن يدوم نظرًا لعدم وجود ما يكفي من الصلابة الأخلاقية أو التعصب العام لاستمراره. لكن الشوط يظل بعيدًا قبل بلوغ النهاية، ولا أعتقد أن قوة الحت والتآكل من الداخل سوف تستمر في العمل بالمعدل الذي تتوقعه أنت بتفاؤلك. أشعر أن علينا تجنب تبني الماركسية المعكوسة. فقد لاحظ ماركس وهيغل أن التآكل الاقتصادي الذي جرى في حياتهما، وكذلك الثورة، لا يبعدان كثيرًا على ما يبدو. لكنهما رحلا عن الدنيا دون رؤيتهما، وربما تطلبا قرونًا لو لم يحدث لينين رجة هائلة في التاريخ. ومن دون هذه الرجة، هل كانت القوى الأخلاقية وحدها كافية لدفن حفاري القبور السوفييت؟ أشك في ذلك. لكنني مثلك، لا أشك بأن الدودة ستأكلهم في نهاية المطاف؛ وبينما تقول إنه شر معزول، مصيبة فظيعة أتت لاختبارنا، لا تتصل بما يجري في الأماكن الأخرى، لا أستطيع إلا أن أراه شكلًا متطرفًا ومشوهًا لكنه نمطي لموقف ذهني وفكري عام لا تعفى منه بلادنا.

تعرضت بسبب قولي هذا لهجوم عنيف من إي. هـ. كار، في مقالة افتتاحية في ملحق صحيفة التايمز الأدبي في يونيو الماضي[1]. الأمر الذي جعلني أعتقد أنني مصيب أكثر مما ظننت، نظرًا لأن كتاباته من بين الأعراض الأكثر وضوحًا لما حاولت تحليله، وهو يصيب حين يفسر مقالاتي بوصفها هجومًا على كل ما يؤمن به ويدافع عنه. ظهر ذلك كله على وجه الخصوص في آخر عمل له عن الثورة الروسية- حيث لا يسمح للمعارضة والضحايا بالشهادة -مشردون بائسون يرعاهم التاريخ بما يكفي، بعدما اكتسحهم، وهم يستحقون ذلك، لأنهم يسبحون عكس التيار. صوت المنتصرين وحدهم جدير بأن يسمع؛ أما البقية – باسكال، بيير بيزوخوف، شخصيات شايكوف كلها، جميع نقاد وضحايا «النزعة العرقية الألمانية» أو «أعباء الرجل الأبيض»، أو «القرن الأمريكي»، أو الرجل

(١) «الشكوكية الجديدة» (بدون توقيع).

The Times Literary Supplement, 9 June, 1950,357.

العادي في المسيرة» –هؤلاء غبار تاريخي، بشر ليس لهم حاجة أو ضرورة[1]، فاتهم قطار التاريخ، جرذان مسكينة حقيرة دونية أمام الشخصيات الإبسنية الثائرة، وكلهم من المتآمرين الكاتلينيين والطغاة المستبدين المحتملين. من المؤكد أن الاستشاد على الضعفاء لم يحظ بمثل هذا المديح والإعجاب من قبل: كلما زادت الضحية ضعفًا، زادت أناشيد النصر (التي يرتلها بإخلاص) صخبًا – انظر إي. هـ. كار، كويستلر، بيرنهام، لاسكي، في مواضع أخرى؟ لكن يجب ألا أهدر المزيد من وقتك.

مرة أخرى، أود أن أعبر عن تأثري العميق بصياغتك لما يثير في نفوسنا من رعب لا مثيل له حين نقرأ ما يجري على الأراضي السوفييتية، و[تسجيل] إعجابي واحترامي الأخلاقي اللامحدود للرؤى الثاقبة والاعتبارات الأخلاقية التي استخدمتها لشرحه وعرضه. تبدو لي هذه الخصال فريدة في الوقت الحاضر؛ ولا أستطيع قول أكثر من ذلك.

المخلص

[آيزايا][2]

---

(١) «النوافل». أعطى تورغينييف مفهوم «الرجل النافل» اسمه المألوف في رواية مذكرات نافل. انظر يوم ٢٣ آذار/ مارس ١٨٥٠ في الرواية ذاتها. دوستويفسكي أيضا استخدم العبارة الشهيرة في روايته مذكرات من العالم السفلي (١٨٦١).

(٢) نسخت هذه الرسالة (مع الفصل الإضافي بين بعض المقاطع) من مخطوطة كربون لا تحمل توقيعًا، ولم أستطع اقتفاء أثر النسخة العلوية.

ملاحظات على التحيّز والحكم المسبق

- ١ -

قلة قليلة من الأفكار سببت ضررًا أفدح من الاعتقاد من جانب أفراد أو جماعات (أو قبائل، أو دول، أو أمم، أو كنائس) بامتلاك الحقيقة حصرًا: ولاسيما في ما يتعلق بكيف نعيش، وماذا نكون ونفعل –وأن أولئك الذين يختلفون في الرأي ليسوا مجرد مخطئين، بل أشرار ومجانين؛ وبحاجة إلى ضبط أو كبت أو قمع. من الغطرسة المروعة والخطرة الاعتقاد بأنك وحدك على حق: تمتلك عينًا سحرية ترى **الحقيقة** (بالمطلق)؛ وأن من المتعذر على الآخرين أن يكونوا على صواب إذا اختلفوا معك. يجعل هذا كله المرء موقنًا بوجود هدف واحد، هدف وحيد لأمته أو كنيسته أو البشرية جمعاء، وأن تحقيقه جدير بأي قدر من المعاناة (ولاسيما من جانب الآخرين) –«عبر بحر من الدماء إلى مملكة الحب» (أو شيء من هذا القبيل) كما قال روبسبيير[1]، وهتلر، ولينين، وستالين، وأجرؤ على القول إن قادة في الحروب الدينية بين المسيحيين والمسلمين، أو الكاثوليك والبروتستانت، اعتقدوا صادقين بهذا؛ ولا ريب في أن الاعتقاد بوجود إجابة

---

(١) لعل بيرلن يشير إلى المقطع حيث يكتب روبسبير: «إننا بختم عملنا بالدم، قد نرى على الأقل فجر السعادة الكوني المشرق».
Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République [Paris, 1794], p. 4.

صحيحة واحدة ووحيدة عن الأسئلة المركزية التي عذبت البشر، وأن أحدهم امتلكها -أو امتلكها زعيمه- هو المسؤول عن بحر الدماء؛ لكن مملكة الحب لم تنبثق منه - أو يمكن أن تنبثق منه: هنالك طرق عديدة للعيش والاعتقاد والسلوك؛ والمعارف التي قدمها التاريخ، والأنثروبولوجيا، والأدب، والفن، والقانون، توضح دون لبس أن مواطن الاختلاف بين الثقافات والشخصيات متجذرة بعمق أوجه التشابه (ما يجعلها بشرية)، وأننا لا نكون فقراء في هذا التنوع الغني، لكن المعرفة بها تفتح نوافذ الذهن (والروح) وتجعل الناس أفضل حكمة، وألطف طبعًا، وأكثر حضارة؛ بينما يربي غيابها التحيز اللاعقلاني، والكراهية، والاستئصال المروع للهراطقة والمخالفين في الرأي: فإذا لم نتعلم ذلك من حربين عظميين، إضافة إلى الإبادة الجماعية التي ارتكبها هتلر، فمن المستحيل علاجنا.

تعد الحرية النسبية من التعصب السياسي والعرقي والديني والهوس المرضي بالأحادية، أهم العوامل -أو واحدًا من أهم العوامل- وأثمنها في التراث البريطاني. إذ لا غنى عن التسوية مع الذين لا تتعاطف معهم أو تفهمهم في مجتمع جدير بالاحترام؛ ولا شيء أكثر تخريبًا من الإحساس السعيد بعصمة الذات -أو الأمة- الذي يسمح لك بتدمير الآخرين بضمير مرتاح لأنك تؤدي عمل الله (مثلًا: محاكم التفتيش أو آيات الله) أو العرق المتفوق (هتلر) أو التاريخ (لينين-ستالين). العلاج الوحيد هو فهم كيف تعيش المجتمعات الأخرى في الزمان أو المكان؛ ومعرفة أن من الممكن أن تعيش حياة مختلفة عن حياتنا، وتظل مع ذلك بشرية بالكامل، وجديرة بالحب والاحترام، أو على الأقل بإثارة «الفضول». قضى المسيح، وسقراط، ويان هوس البوهيمي، والكيميائي العظيم لافوازيه، والاشتراكيون والليبراليون (إضافة إلى المحافظين) في روسيا، واليهود في ألمانيا، قضوا كلهم على أيدي آيديولوجيين معصومين: يقين حدسي بعدم وجود بديل للمعرفة التجريبية التي اختبرت بعناية اعتمادًا على الملاحظة والمشاهدة والتجريب والنقاش الحر بين البشر: أول الذين يدمرهم الطغاة المستبدون أو يسكتون أصواتهم هم أصحاب الأفكار والعقول الحرة.

- ٢ -

المصدر الآخر للنزاع المحتوم هو القوالب المنمطة. إذ تكره القبائل القبائل المجاورة التي تشعر أنها مهددة منها، ثم تعقلن مخاوفها عبر تمثيلها بوصفها شريرة أو دونية أو سخيفة أو جديرة بالازدراء بطريقة من الطرق. لكن هذه الأنماط تتغير أحيانًا بسرعة: لنأخذ القرن التاسع عشر وحده: في عام ١٨٤٠ مثلًا، شاعت عن الفرنسيين صورة التهور، والبسالة، والخلاعة، والعسكرة، والشوارب المفتولة، والخطر على النساء، واحتمال غزو إنكلترا انتقامًا لمعركة واترلو؛ بينما عد الألمان من شاربي البيرة، والريفيين السذج المثيرين للسخرية، ومحبي الموسيقى، والميتافيزيقيين المتخمين بالغموض، والمتصفين بالسخف الحميد الذي لا يلحق الضرر بالآخرين. وبحلول عام ١٨٧١ أصبح الألمان فرسانًا بروسيين يكتسحون فرنسا بتحفيز من بسمارك الرهيب – عسكر بروسيين مرعبين متخمين بالاعتزاز القومي..إلخ. أما فرنسا فهي أرض المساكين المسحوقة المتحضرة، في حاجة إلى حماية الأخيار كلهم، كيلا تدمر فنونها وآدابها تحت أقدام الغزاة المفزعين.

وضع الروس في القرن التاسع عشر في قالب شعب من الأقنان المسحوقين، والسلاف المتصوفين شبه المتدينين والمستولدين من نسل داكن البشرة، الذين يكتبون روايات عميقة، وحشد هائل من القوزاق الموالين للقيصر، الذين يغنون بأصوات جميلة. لكن تغير ذلك كله في عصرنا الحالي: سكان من المسحوقين، إلى جانب التقانة، والدبابات، والمادية الملحدة، والحملة العنيفة على الرأسمالية..إلخ. أما الإنكليز فهم استعماريون لا يعرفون الرحمة، يتكبرون ويتغطرسون على الأهالي المحليين بجلودهم الدكناء وشعورهم الشعثاء، وينظرون بدونية من فوق أنوفهم الطويلة إلى بقية العالم –ثم أصبحوا شعبًا من المستفيدين من دولة الرعاية الاجتماعية الليبرالية والمفقرة والمحتاجة إلى الحلفاء.. وهكذا. تصبح هذه الأنماط المسبقة كلها بدائل تحل محل المعرفة الحقيقية –التي لا تكون أبدًا إلى هذا الحد من البساطة أو الديمومة مثل صورة معممة ومحددة للأجانب– وتشكل محفزات للرضا الذاتي الوطني وازدراء الأمم الأخرى. وتتحول إلى سند داعم للقومية.

- ٣ -

تعد القومية -التي اعتقد كل من عاش في القرن التاسع عشر أنها في حالة مد- القوة المنفلتة الأقوى والأخطر اليوم. وهي في العادة نتاج جرح أصابت به أمة كبرياء أمة أخرى أو أرضها: لو لم يهاجم لويس الرابع عشر الألمان ويلحق بهم الخراب والمهانة على مر السنين -ملك الشمس الذي قدمت دولته القوانين للكل: في السياسة، والحرب، والفن، والفلسفة، والعلم- لما أصبح الألمان على هذا القدر من العدوانية في أوائل القرن التاسع عشر حين تحولوا إلى قوميين قاتلوا نابليون بضراوة. وعلى نحو مشابه، لو لم يعامل الغرب الروس في القرن التاسع عشر بوصفهم حشدًا من البرابرة، أو يذل الصينيين في حروب الأفيون، أو يستغلهم عمومًا، لما وقع كل من الشعبين ضحية سهلة لعقيدة وعدته بوراثة الأرض وما عليها بعد سحق الكفار الرأسماليين كلهم - بمساعدة القوى التاريخية التي لن يوقف مسيرتها أحد. ولو لم يوضع الهنود تحت الوصاية والرعاية و.. إلخ - لاكتفت الفتوحات، واستعباد الشعوب، والاستعمار.. بالتغذي على مجرد الجشع أو الرغبة في المجد، وما ظهرت حاجة إلى التبرير بفكرة مركزية: الفرنسية هي الثقافة الحقيقية الوحيدة؛ عبء الرجل الأبيض؛ الشيوعية؛ تنميط الآخر بوصفه دونيًا أو شريرًا. وحدها المعرفة والطرق المدروسة وغير المختصرة يمكن أن تبدد هذا كله: لكن حتى ذلك لن يستأصل عدوانية البشر أو كراهيتهم أو اختلافهم (في البشرة، أو الثقافة، أو الدين) بحد ذاته؛ ومع ذلك، فإن من العوامل المساعدة تعلم التاريخ، والأنثروبولوجيا، والقانون (ولاسيما إذا كانت كلها «مقارنة» لا تنحصر في بلد دون غيره كما هي في العادة).

بيرلن ونقاده

إيان هاريس

تجسد المقالات المجمعة في كتاب «الحرية» على الأغلب محاولات لتطوير موقف عام تبناه آيزايا بيرلن في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. تميز ذلك الموقف بثلاثة ملامح. فقد طبق آراء بيرلن الفلسفية على التاريخ الفكري لأوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ونسب إلى ذلك التاريخ عواقب وتبعات عملية على سنوات منتصف القرن العشرين؛ واستجاب لتلك العواقب والتبعات عبر إيجاز نظرية سياسية للحرية.

ألمحت نظرة بيرلن إلى المعرفة إلى أن التجربة العملية تعدل الأطر المفهومية. ولأن النظريات السياسية مثلًا تتصدى لتجربة حقبة تاريخية معينة، ولأن التجربة تتفاوت وتتغير بتغير الزمن، لا يمكن لمثل هذه النظريات أن تتراكم بطريقة تقدمية كما في الأسلوب الذي ينسب إلى العلوم الطبيعية. أما التمايز الذي يقترحه ذلك فيأخذ شكلين غير مألوفين. يميز أحدهما بين أنماط المعرفة: بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ويمثل الآخر تمايزًا أنطولوجيًا بين موادها وموضوعاتها، مع الأفكار التي تقول إن حقائق الطبيعة متسقة في ما بينها وتقبل التفسير الحتمي من جهة، والأفكار التي تشير إلى أن ملامح الحياة البشرية المتميزة، ومنها القيم، متنافرة في ما بينها وهي نتاج الاختيار الحر، من جهة أخرى.

استكمل بيرلن هذه الآراء الكانطية الجديدة بمسار للتاريخ الفكري، تتجسد أكثر أشكاله كمالًا في نص مطبوع على الآلة الكاتبة لم ينشر بعد، أعد في

البداية في أوائل الخمسينيات، بعنوان «أفكار سياسية في العصر الرومانتيكي»[1]. عرّف كانط بوصفه مبتكر التمايز بين مجال القيمة وحقائق الطبيعة. قبل كانط، كان من المفهوم أن البشر ينتمون إلى عالم الحقيقة، وأن الحقائق متسقة في ما بينها، وأن القيم كلها، ومنها القيم الأخلاقية، طبيعية بمعنى من المعاني. يمكن اعتبار هذه الافتراضات المسبقة التي صدرت في أثناء عصر التنوير (الفرنسي) عبر الرأي القائل إن السلوك البشري محتم، مشابهة بطريقة من الطرق لتلك التي نرى فيها الطبيعة الفيزيائية، وخضعت للتعديل لتتوافق مع الطبيعة التي تفهم بالشكل الصحيح. وإذا ترجم روسو مثل هذه الآراء إلى مصطلح سياسي، فقد أعطى كانط عبر رفضها إشارة منبهة إلى حركات مثل الرومانتيكية والقومية. تشدد هذه بدلًا من ذلك على قدرة البشر على تقرير سلوكهم، وطاقتهم على الابتكار، ومقدرتهم على مضاعفة القيم.

ألهم هذا التفسير «عصر الأنوار»[2]، وقيّم «ثلاثة نقاد من عصر التنوير»[3]، وخصّب «جذور الرومانتيكية»[4]، لكن بيرلن وجد صعوبات أيضًا في التراث الرومانتيكي كما في «العلمي»: ربط دي ميستر مع أصول الفاشية وأشار ضمنًا إلى أن تراث الماركسية أكثر غموضًا مما أوضحته وبسطته السيرة الذاتية للمؤسس التي كتبها بيرلن عام ١٩٣٩. ومع أن التراث الرومانتيكي شدد على الحرية، إلا أنه ربما شمل أيضًا تجسيدًا تشخيصيًا حدد علاقة رابطة مع الجماعات، وأخضع الأفراد والأقليات إلى إرادتها؛ وبينما تضمن الفكر التنويري الحتمية، شمل أيضًا التسامح والعقل. لقد ألمح التاريخ الفكري لبيرلن إلى حاجة إلى

---

(١) في ما يتعلق بتفاصيل هذا النص، انظر كتاب بيرلن:
Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty (London, 2002: Chatto and Windus; Princeton, 2002: Princeton University Press), pp. xii-xiii, xv.
الكتاب عمل مكرر وتوسع انتقائي لبعض المواد من «أفكار سياسية في العصر الرومانتيكي»، التي بث على شكل سلسلة من المحاضرات عام ١٩٥٢. انظر على وجه الخصوص تعامل بيرلن مع كانط (ص ٥٧-٦٢).

(2) New York, 1956: New American Library.

(3) London, 2000: Pimlico; Princeton, 2000: Princeton University Press.

(4) London, 1999: Chatto and Windus; Princeton, 1999: Princeton University Press.

توضيح التقاليد ونقدها، إضافة إلى التعبير عنها، وهذا إجراء عام لا يختلف عن إجراء معاصره مايكل أوكشوت في كتاب *The Politics of Faith and* Skepticism[1] *the Politics of*، وكتاب *On Human Conduct*[2]. تمثل الاختلاف بين الرجلين (من بين تفاصيل أخرى) في أن اهتمامات بيرلن التي شغلته في الأربعينيات والخمسينيات كانت أكثر اتصالًا بالواقع العملي مقارنة بأوكشوت بعد مجلة *Cambridge Journal*[3].

وجدت هذه الاهتمامات التعبير عنها منذ عام ١٩٤٧ في أحاديث بيرلن الإذاعية، ومحاضراته، وكتاباته عن روسيا، التي ألمحت إلى أن الإنتلجنسيا في حقبة ما قبل عام ١٩١٧ ضمت عددًا كبيرًا من العناصر التي لم تشر إلى وجهات سوفييتية، إلى جانب قلة فعلت ذلك[4]. بدأ بيرلن أيضًا اختبار بديل ليبرالي للتوتاليتارية. وكان هذا مشروعًا أكثر شيوعًا من المشروع الروسي. فقد ألمحت كتب ف. أ. هايك *The Road to Serfdom*[5]، وكارل بوبر *The Open Society and its Enemies*[6]، وجي. إل. تالمون *Origins of Totalitarian Democracy*[7]، ومقالة جورج سابين (The Two Democratic Traditions)[8]، ألمحت جميعًا بطرائقها المختلفة،

(1) New Haven, 1996: Yale University Press.

(2) Oxford, 1975: Clarendon Press.

(٣) حررها أوكشوت من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٥٤.

(٤) للاطلاع على تقييم لكتابات بيرلن عن روسيا، انظر المقدمة والفصل الأول في كتاب:
Aileen Kelly, *Toward Another Shore* (New Haven and London, 1998: Yale University Press).
ومقالتها: 'A Revolutionary without Fanaticism', in Mark Lilla, Ronald Dworkin and Robert B. Silvers (eds), *The Legacy of Isaiah Berlin* (New York, 2001: New York Review Books), 3-30.

(5) London, 1944: Routledge; Chicago, 1944: University of Chicago Press.

(6) London, 1945: Routledge; Princeton, 1950: Princeton University Press

(7) London, 1952: Secker and Warburg; published in the USA as *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston, 1952: Beacon Press).

(٨) انظر: *Philosophical Review* 61 (1952), 451-74.

صراحة أو ضمنًا، إلى ضرورة وجود مجالات يجب أن يكون فيها الفرد حرًا من التدخل الاجتماعي والسياسي، وشيدت أصول أنساب التوتاليتارية، بينما عثر في كثير من الأعمال اللاحقة على فكرة أن الوظيفة المحلية للدولة ليست تنميط المجتمع برمته، بل توفير بنية أساسية لنظام منسجم مع الأنماط العديدة للحياة والفكر، إلى جانب الدوافع المرتبطة بها. لكن بيرلن صاغ روايته بأسلوبه الخاص.

من أوائل نصوص بيرلن التي بقيت، وأعيدت طباعتها هنا، قصة «الغرض يبرر السبل». وبينما نخطئ حتمًا حين نحاول تبين أو استخلاص آراء مفهومية من ذهن هذا المؤلف الصبي الذي لا يتجاوز الثانية عشرة، إلا أن النص يكشف النزعة التي وجدت التعبير عنها في أعمال بيرلن الناضجة. تظهر القصة كيف تتعرض حياة الناس الذين يعيشون ضمن مساحة من الحرية السلبية (في البيت الدافئ الصغير) للتهديد أولًا ثم التدمير جراء دفع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة إلى حدوده المتطرفة الفظة في شخصية المفوض أوريتسكي، واعتقاده بكفايته الفكرية (فضلًا عن بشاعته الشخصية). ومع أن الحكاية تدور حول انتقام بيتر إيفانوف من أوريتسكي، إلا أن هذا العمل دافع عن أسلوب حياتي ضد القمع. طورت «قلعة بيرلن الداخلية»[1] حماية مفهومية ضد التهديد ذاته. وأصبح شغله الشاغل التغاير بين الحياة المستقرة المتحضرة، واضطرابها بالدعاوى والمزاعم الاقتحامية لمحتكري الفكر والتفكير. جرى تفصيل ذلك في نسخ عديدة، أقلها رسمية ربما وأكثرها حماسة، زعمه في مقالة «ملاحظات على التحيز والحكم المسبق» أن «الاعتقاد بوجود إجابة صحيحة واحدة ووحيدة عن الأسئلة المركزية التي عذبت البشر.. هو المسؤول عن بحر الدماء؛ لكن مملكة الحب لم تنبثق منه»[2]. تظهر المقالات الرئيسة في هذا الكتاب بيرلن وهو يحدد المتطفلين على الفكر والمفهوم، ويعين تخوم المنطقة المدنية التي يجب حمايتها من الاقتحام، ويرسم مشهدًا للواقع الحقيقي والمعرفة أثبت مدى خطأ دعاويهم ومزاعمهم.

---

(١) انظر الصفحات: ٣٠-١، ٣٢٢-٣، ٣٧٠-١ أعلاه.

(٢) انظر ص: ٤٣٧-٨ أعلاه.

تفحص أول نص ضمه بيرلن إلى «أربع مقالات عن الحرية» -«أفكار سياسية في القرن العشرين» (١٩٥٠)- أصول الشيوعية، والفاشية، والماركسية، وارتكز على الاعتقاد بأن الحياة البشرية تميل نحو «وجهة واحدة ووحيدة»[١]، وعلى الانتشار العام للذرائعية، وعلى «تهدئة الشكوك بأسلوب مصطنع»[٢]، عبر معاملة الناس بوصفهم موضوعات للعلم؛ وفضل عليها «مزيدًا من المساحة» للاختلاف[٣]، وألمح بإيجاز شديد إلى أن أهداف البشر متنوعة فعلًا، و«متنافرة أحيانًا»[٤]. لم يجتذب النص اهتمامًا كبيرًا باستثناء مقالة افتتاحية غير موقعة كتبها إي. هـ. كار[٥]. أشارت هذه ضمنًا إلى أن موقف بيرلن أقرب إلى الحنين إلى الماضي منه إلى الواقع العملي، لكن نص بيرلن تزامن أيضًا مع تبادل للرسائل بين جورج كينان وبيرلن، حدد الحاجة إلى التطوير وإلى دور «الأخلاقية الكانطية» ضمنه[٦]. نشرت رسالة بيرلن لأول مرة في الكتاب الحالي.

أعاد بيرلن طبع «أفكار سياسية..»، وضعها مقدمة لاثنتين من محاضراته المهمة: «الحتمية التاريخية» (١٩٥٤)، و«مفهومان للحرية» (١٩٥٨).

احتاج بيرلن على الأقل إلى فسح مجال لحرية الاختيار إذا أراد منح قوة مفهومية لما يفضله. ومن ثم كانت «الحتمية التاريخية» أقرب إلى المنحى الفلسفي من التاريخي في الأسلوب، وتكرست لهذه المهمة، وإن سلبيًا. فقد ربطت الحتمية مع الرأي القائل إن «للعالم وجهة وتحكمه قوانين»[٧]، وإن من الممكن معرفة هذه القوانين، وهي توفر الركائز المؤسسة لفهم البشر (لا مجرد الطبيعة) ولاسيما الجماعات لا الأفراد؛ وإن هذا الرأي يضعف المسؤولية الفردية؛

(١) انظر ص: ١٣٤-٥ أعلاه.
(٢) انظر ص: ١٣٧-٨ أعلاه.
(٣) انظر ص: ١٤٢ أعلاه.
(٤) انظر ص: ١٤٤ أعلاه.
(٥) انظر: 'The New Scepticism', *Time Literary Supplement*, 9 June 1950, 357.
(٦) انظر ص: ٤٢٨-٩ أعلاه.
(٧) انظر ص: ١٦٨-٩ أعلاه.

وإن الحتمية تتطلب تغييرات جذرية في «تصنيفاتنا الأخلاقية والنفسية»[1]؛ وإن الحكم الأخلاقي يظل ممكنًا. حفزت المحاضرة التي طبعت على شكل كتاب وجيز في مطبعة جامعة أكسفورد[2] كثيرًا من التعليقات، ومنها إشادة من بيتر غيل في كتاب *Debates with Historians*[3]، وقدرًا أقل من المديح من إي. هـ. كار في كتاب *What Is History?*[4]. يمكن من بعض الجوانب مقارنة كتاب بوبر *The Poverty of Historicism*[5] مع «الحتمية التاريخية». شملت التعليقات الفلسفية مقالات مثل 'History, the Individual, and Inevitability' لجيه. إيه. باسمور[6]، 'Determinism in History' لإرنست ناغل[7]، 'Determinism and Historical Predictions' لأمارتيا سن[8]؛ وكتاب مورتون وايت *Foundations of Historical Knowledge*[9]. استحث النص أيضًا معالجة موجزة ومتعمقة لبيرلن من دي. إم. مكينون في كتاب *A Study in Ethical Theory*[10].

لاحظ كريستوفر دوسون في مراجعته لـ«الحتمية التاريخية» أن «فرضية [بيرلن] بسيطة وسوف تحشد تعاطف المواطنين الصالحين كلهم»، وأضاف بأنه «يهاجم أعداء الحرية.. وبحماسة عارمة.. أزال العلم والميتافيزيقيا واللاهوت، ووقف لوحده في الميدان الخرب»[11]. احتاج بيرلن فعلًا إلى اتخاذ خطوتين إضافيتين لكي يكون بناءً.

---

(1) London,1954.
(2) London, 1954.
(3) Groningen/The Hague, 1955: wolters/Nijhoff; London, 1955: Batsford.
(4) London/New York, 1961: Macmillan/St Martin's Press.
(5) London, 1957: Routledge; Boston, 1957: Beacon Press.
(6) *Philosophical Review* 68 (1959), 93-102.
(7) *Philosophical and Phenomenological Research* 20 (1959-60), 291-317, at 311-6;
قارن كتابه
The Structure of Science (London, 1961: Routledge; New York, 1961: Harcourt, Brace and World), 599-605.
(8) *Enquiry* (Delhi) 2 (1959), 99-115, at 113-14.
(9) New York, 1965: Harper and Row, 265 ff.
(10) London, 1957: A and C Black; New York, 1962: Collier, 207-17.
(11) *Harvard Law Journal* 70 (1957), 584-8, at 585.

تصر الأولى على الحرية السلبية بوصفها استكمالًا للقدرة على الاختيار الحر، وتنفي الثانية أن تقبل الميتافيزيقيا، أو القيمة على وجه الخصوص حين تفهم بشكل صحيح، بوجهة النظر التي رفضها بيرلن. أما بيانه الكلاسيكي الذي عبر عن هذه المزاعم فهو محاضرته الافتتاحية بمناسبة الحصول على كرسي الأستاذية (شيشيل) في جامعة أكسفورد، بعنوان «مفهومان للحرية». أشارت المحاضرة إلى أن المفهومين السلبي والإيجابي للحرية «لا يبعدان منطقيًا مسافة كبيرة عن بعضهما» وذلك على الرغم من تطورهما عبر الزمن بطرائق متنافرة ومتعارضة. تناول بيرلن تحريف المفهوم السلبي وحرفه عن شكله الأصلي القائم على السيطرة الجمعية على الطبيعة الخارجية، إلى سيطرة الجماعة على الفرد وتكييفها له؛ وربطه مع النظرة الميتافيزيقية التي تقول إن المجتمع والطبيعة على حد سواء يكشفان عن نظام متناغم، قابل للاكتشاف بواسطة العقل، ويجب أن توجه السلطة السياسية الناس نحوه؛ واختتم المحاضرة باقتراح رأي معاكس يؤكد «استحالة انسجام جميع الأشياء الصالحة، فضلًا عن المثل العليا للبشر»[1]، وأن الاختيار بينها ضروري وكذلك حرية ممارسة الاختيار التي يسهلها توفير الحرية السلبية.

استحثت محاضرة «مفهومان للحرية» كثيرًا من التعليقات في السنوات اللاحقة على نشرها، شملت مراجعة لريتشارد فولهايم (غير موقعة باسمه) لم تكن ودية ولا انتقادية[2]، وإطراء من نويل أنان[3]. كما ظهرت تشكيلة متنوعة من الاستجابات والردود الإضافية، شملت مقالة مارشال كوهين 'Berlin and the Liberal Tradition',[4] التي وجدت مقالة «مفهومان للحرية» «مبهمة جوهريًا»[5]، وانتقد على وجه الخصوص قراءتها للحرية الإيجابية؛

---

(١) «مفهومان للحرية».

(2) ‹A Hundred Tears After›, *Time Literary Supplement*, 20 February 1959, 89-90.

(3) ‹Misconceptions of Freedom›, *Listener*, 19 February 1959, 323-4.

(4) *Philosophical Quarterly* 10 (1960), 216-27.

(٥) انظر: p. 217.

ومقالة ديفيد سبيتز[1] 'The Nature and Limits of Freedom،' التي أشارت إلى أن «أطروحة [بيرلن] المركزية» ناقشتها دوروثي فوسديك في كتابها What is Liberty?[2]؛ ومقالة إيه. إس. كوفمان 'Professor Berlin on «Negative Freedom»'[3]، التي وجدتها مشوشة.

بدأت التعليقات الأكثر شمولًا واكتمالًا مع مقالة ألان ريان[4] 'Freedom'، التي ناقشت بيرلن ونقاده معًا. وتابعت الموضوع مقالة إل. جيه. مكفرلين 'On Tow Concepts of Liberty'[5] التي تبقى أكثر المناقشات التي تصدت لمعالجة بيرلن للحرية عمقًا وذكاء. أما مقالة هـ. جي مكلوسكي 'A Critique of the Ideals of Liberty'[6] فقد شككت بإمكانية وضع معظم ما ناقشه بيرلن تحت عنوان الحرية، السلبية أو الإيجابية. وكتب جيرالد سي. مكولوم مقالة أكثر شهرة بعنوان 'Negative and Positive Freedom'[7]، لكنها لم تفهم بشكل شفاف الحرية الإيجابية؛ كتب مكولوم أيضًا مقالة بعنوان: 'Berlin on the Compatibility of Values, Ideals and «Ends»'[8].

للاطلاع على المقالتين يمكن العودة (على التوالي) إلى مقالة توم بولدوين[9] 'MacCallum and the Two Concepts of Freedom'، ومقالة جي. إيه. كوهين[10] 'A Note on Values and Sacrifices'. وضع كتاب سي. بي. مكفرسون[11] *Democratic Theory: Essays in Retrieval* «تقسيم بيرلن للحرية»

(1) *Dissent* 8, No 1 (Winter 1961), 78-85, at 79-82.
(2) London and New York, 1939: Harper.
(3) *Mind* 71 (1962), 241-3.
(4) *Philosophy* 40 (1965), 93-112.
(5) *Political Studies* 14 (1966) 293-305.
(6) *Mind* 74 (1965), 483-508.
(7) *Philosophical Review* 76 (1967), 312-34.
ضمت لاحقًا إلى كتاب.
(8) *Ethics*, 77 (1966-7), 139-45
(9) *Ration* 26 (1984), 125-42.
(10) *Ethics*, 79 (1968-9), 159-62.
(11) Oxford, 1973: Clarendon Press, chapter 5.
انظر أيضًا كتابه:
The Rise and Fall of Economic Justice (Oxford, 1958: Oxford University Press), 92-100.

موضع المساءلة. وقدم برنارد كريك رأيًا آخر في كتاب *Freedom as Politics*[1].
بينما عارض جي. و. سميث حجة بيرلن بأن العبد الذي شعر بالرضا الحقيقي تمتع بالحرية الاجتماعية وذلك في مقالته 'Slavery, Contentment, and Social Freedom'[2]. وتفحص هانز بلوكلاند «آيزايا بيرلن في ما يتعلق بالحرية السلبية والإيجابية»[3]. ومن النصوص التي حظيت بأهمية خاصة مقالة تشارلز تيلور 'What's Wrong with Negative Freedom' في كتاب ألان ريان (إعداد) *The Idea of Freedom*[4]، حيث اقترحت وصفًا مختلفًا تمامًا للحرية الإيجابية. وانتقد كريستوفر ميغون بيرلن وتيلور انتقادًا شديدًا في مقالته 'One Concept of Liberty'[5]. بينما ضم كتاب أفيشاي وإدنا مارغاليت (إعداد) *Isaiah Berlin: A Celebration*[6] محاولة دونالد دوركين تطوير «مفهومان للحرية» بطريقة واضحة ومميزة. وشهد اقتراح أن الحرية السلبية والحرية الإيجابية تبادلتا الدعم في بلد واحد على الأقل، تطورًا قويًا في مقالة جوديث شاكلر 'Positive Liberty, Negative Liberty in the United States'[7].
كثيرًا ما ذكرت مقالة «مفهومان للحرية» بإيجاز في المناقشات الفلسفية المطولة حول الحرية السياسية، مثل مقالة كارل جيه. فريدريك 'Rights, Liberties, Freedoms: A Reappraisal'[8]. وكتاب هيليل ستاينر[9] *An Essay on Rights*.

(1) Sheffield , 1966: University of Sheffield; repr. In Crick's *Theory and Practice* (London, [1972]: Allen Lane).

(2) *Philosophical Quarterly* 27 (1977), 236-48.

(٣) في كتابه: *Freedom and Culture in Western Society* (London and New York, 1977: Routledge), chapter 2.

(4) Oxford, 1979: Clarendon Press, 175-93; repr. In Taylor's *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (Cambridge and New York, 1985: Cambridge University Press), vol. 2, 211-29, among other places.

(5) *Political Studies* 35 (1987), 611-22.

(6) London, 1991: Hograth Press; Chicago, 1991: University of Chicago Press, 100-9.

(٧) نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٨٠؛ وترجمه ستانلي هوفمان في كتاب شاكلر:
Redeeming American Political Thought, ed. Stanley Hoffman and Dennis F. Thompson (Chicago and London, 1998: University of Chicago Press), 110-26.

(8) *American Political science Review* 57 No 4 (1963), 841-54.

(9) Oxford and Cambridge, Mass., 1994: Blackwell.

شملت الأعمال النقدية للتاريخ الفكري المتضمن في «مفهومان للحرية» مقالة ديفيد نيكولز 'Positive Liberty, 1880-1914'[1]. وثمة معالجة متشككة لأمثلتها التوضيحية في مقالة أنتوني أربلاستر 'Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's *Four essays on Liberty*'[2]؛ وانتقاد لتفسيرها لغرين في مقالة أفيتال سمهوني 'On Forcing Individuals to be Free: T. H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom'[3]؛ ونظرتها إلى سبينوزا في مقالة ديفيد ويست 'Spinoza on Positive Freedom'[4]، رد عليها بيرلن بمقالة 'A Reply to David West'[5]. وربما يحكم القارئ على مدى كفاية فهم تاريخ الفكر السياسي عبر التمييز السلبي/ الإيجابي عند الرجوع إلى كتاب زد. إيه. بليزينسكي وجون غراي (إعداد) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*[6]. وخضعت للدراسة مرحلة الفكر التي كتبت فيها مقالة «مفهومان للحرية» في مقالة نويل أوسوليفان 'Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism' ضمن كتاب جاك هوارد وبريان باري وأرتشي براون (إعداد) *The British Study of Politics in the Twentieth Century*، وهو كتاب وثيق الصلة عمومًا بحياة بيرلن[7].

لم يفت احتمال أن تشمل تعددية بيرلن النسبية عن عين ليو شتراوس الساهرة. وظهرت مقالته 'Relativism' في كتاب هيلموت شويك وجيمس و. ويغنز (إعداد) *Relativism and the Study of Man*[8]. من التأملات

(1) *American Political science Review* 56 No 2 (1962), 114-28, at 114 note 8.

(2) *Political Studies* 19 (1971) 81-6.

(3) Ibid. 29 (1991), 303-20.

(4) Ibid, 41 (1993), 284-96.

(5) Ibid., 297-8.

(6) London, 1984: Athlone Press; New York, 1984: St. Martin's Press.

(7) Oxford, 1999: Clarendon Press/The British Academy.

(8) Princeton, 1961: Van Nostrand, 131-57.

أعيدت طباعة المقال في كتاب:

The Rebirth of Classical Political Rationalism, ed. Thomas L. Pangle (Chicago and London, 1989: University of Chicago Press).

الفكرية المهمة حول الموضوع، مقالة أرنالدو موميغليانو 'On the Pioneer Trail'[1]؛ ومقالة هيلاري بوتنام 'Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life'[2] ومقالة ستيفن لوكس 'Berlin's Dilemma'[3]. تصدى بيرلن للمسألة في مقالته 'Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought' (١٩٨٠) («النسبية المزعومة في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر») وفي مقالة 'The Pursuit of Ideal' (١٩٨٨) («بحثًا عن مثال»)، وأعيدت طباعتهما في كتابه *The Crooked Timber of Humanity*[4] («خشب الإنسانية المعوّج»).

ما تمتعت به مقالة «مفهومان للحرية» من طاقة وحيوية في أسلوبها الثري، واتساع في إشاراتها المرجعية، ودقة في تمييزها بين الحرية السلبية والإيجابية، جعلتها جميعًا لا تقاوم بيداغوجيًا، إما من أجل الأعمال المرجعية كما في مقالة تشاندران كوكوثاس 'Liberty' ضمن كتاب روبرت إي. غودين وفيليب بيتيت (إعداد) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*[5]؛ أو للكتب المدرسية، مثل كتاب تيم غراي *Freedom*[6]، وكتاب ريموند بلانت *Modern Political Thought*[7]، وكتاب بيتر لاسمان وستيف بكلر *Political Thinkers of the Twentieth Century*[8]؛ أو لمناقشات وجيزة تمهيدًا للانطلاق إلى وجهات أخرى، كما في كتاب فيليب بيتيت *Republicanism*[9].

(1) *New York Review of Books*, 11 November 1976, 33-8.

(٢) في كتابه: *Words and Life* (Cambridge, Mass., and London, 1995: Harvard University Press), 182-97, at 192-3.

(3) *Time Literary Supplement*, 27 March 1998, 8-10.

(4) London, 1990: John Murray; New York, 1991: Knopf.

(5) Oxford and Cambridge, Mass., 1993: Blackwell, 534-47, at 534-8.

(6) Basingstoke, 1990: Macmillan; Atlantic Highlands, NJ, 1991: Humanities Press International, chapter 1.

(7) Oxford, 1991: Blackwell, 235-8, 247-8.

(8) London, 1999: Routledge, chapter 5.

(9) Oxford, 1997: Clarendon Press, 17-18, 21-2, 27.

أعيد طبع المحاضرة مرارًا وتكرارًا، كليًا أو جزئيًا. تشمل الأمثلة كتاب روبرت إي. غودوين وفيليب بيتيت (إعداد) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*[1]؛ وكتاب ديفيد ميلر (إعداد) *Liberty*[2]؛ وكتاب مايكل ساندل (إعداد) *Liberalism and its Critics*[3]؛ وكتاب أنتوني كوينتن (إعداد) *Political Philosophy*[4]. قدم بيرلن نفسه خلاصة موجزة لمقالة «مفهومان للحرية» ومقالة «الحرية» (١٩٩٥)، وأعيدت طباعتهما هنا. وحاولت مقالة إيان هاريس[5] 'Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*' توضيح ما قاله بيرلن.

استخدمت قراءة بيرلن للتمييز بين الحرية السلبية والإيجابية بطرائق متنوعة. انظر على سبيل المثال مقالة ساندرا فارغانيس 'Liberty: Two Perspectives on the Women's Movement'[6]؛ وكتاب بارثا ديسغوبتا *An Inquiry into Well-Being and Destination*[7]؛ وكتاب رونالد دوركين *Freedom's Law*[8]، ومقالة روبرت غرانت 'Morality, Social Policy and Berlin's Two Concepts'[9].

طبق التعليل الوجيز لتناقض القيم في نهاية مقالة «مفهومان للحرية» سمة ثابتة من الفلسفة الأخلاقية على السياسة تبنتها أكسفورد، نظرًا لأنها من

---

(1) Oxford and Cambridge, Mass., 1997: Blackwell.

(2) Oxford, 1991: Oxford university Press (with other relevant items).

(3) Oxford, 1984: Blackwell; New York, 1984: New York University Press.

(4) Oxford, 1967: Oxford University Press.

(٥) في كتاب: Murray Forsyth and Mauris Keens-Soper (eds.), *The Political Classics: Green to Dworkin* (Oxford, 1996: Oxford University Press), 121-42.

(6) *Ethics* 88 (1977-8), 67-73.

(7) Oxford and New York, 1993: Clarendon Press, chapter 2, section 5.

(8) Cambridge, Mass., 1996: Harvard University Press; Oxford, 1996: Oxford University press, 214-17.

(٩) في: Arien Mack (ed.) *Liberty and Pluralism* [*Social Research* 66 No 4 (1999)], 1217-44.

النقاط القليلة التي يمكن أن يلتقي حولها روس وآير[1]. كما رحب بها أولئك الذين ميزوا الحق والصلاح في الفلسفة السياسية، وصادق جون راولز على أطروحات بيرلن حولها بقدر مصادقته على فرضياته المتعلقة بالحرية السلبية والإيجابية[2]. من الأعمال التي عالجت أيضًا تعددية القيمة مقالة توماس ناغل 'The Fragmentation of Value' في كتابه *Mortal questions*[3]؛ ومقالة برنارد وليامز[4] 'Conflicts of Value'، ومقالة تشارلز تيلور 'The Diversity of Goods'[5]؛ وكتاب مايكل فالتزر *Spheres of Justice*[6]، وكتاب جوزيف راز *The Morality of Freedom*[7]؛ وكتاب مايكل ستوكر *Plural and Conflicting Values*[8]؛ وكتاب ستيفن لوكس *Moral Conflict and Politics*[9]. هنالك مجموعة مختارة من المقالات المفيدة حول هذا الموضوع

---

(١) انظر من بين الأمثلة المبكرة:
James Fitzjames Stephen, *Liberty Equality, Fraternity* (1873, 1874), ed. Stuart D. Warner (Indianapolis, 1993: Liberty Press), 93 ff., 118, 169, 172, 174, 180, 206, 225, etc., and Franz Brentano, *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong* (1889), ed. Oskar Karus and Roderick M. Chisholm, trans. Roderick M. Chisholm and Elizabeth H. Schneewind (London, 1969: Routledge; New York, 1969: Humanities Press), para. 32.

(٢) انظر آخر أعماله:
Political Liberalism (New York, 1993: Colombia University Press), 57, 197, 198n, 299n, 303n, 332, and *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass., 2001: Harvard University Press), 177 note 61.

(3) Cambridge and New York, 1979: Cambridge University Press.

(٤) في كتاب: *The Idea of Freedom*, 221-32; وفي كتابه: *Moral Luck* (Cambridge and New York, 1981: Cambridge University Press).

(٥) في كتاب: Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge and New York, 1982: Cambridge University Press); وفي: *Philosophical Papers*, vol. 2, 230-47.

(6) New York, 1983: Basic Books; Oxford, 1983: Martin Robertson.

(7) Oxford and New York, 1986: Clarendon Press.

(8) Oxford and New York, 1990: Clarendon Press.

(9) Oxford, 1991: Clarendon Press, esp. part 1.

في كتاب كريستوفر و. غوانز (إعداد) *Moral Dilemmas*[1]. اجتذب هذا الرأي وأشباهه بالطبع نقدًا من النفعيين، مثل جيمس غريفين في كتابه *Well-Being*[2]. عالجت روث تشانغ الموضوع برمته في كتابها (إعداد) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*[3]، تخليدًا لذكرى بيرلن، وناقشه مع إشارة خاصة إليه كل من دوركين، ووليامز، وناغل، وتيلور في الجزء الثاني من كتاب *The Legacy of Isaiah Berlin*[4]. تشمل النصوص التي تناولت الاعتبارات الفلسفية الأوسع لموضوعات بيرلن «مقدمة» برنارد وليامز لكتاب بيرلن *Concepts and Categories*[5]، ومقالة ريتشاردفولهايم 'The Idea of a Common Human Nature'[6].

أنتجت تعددية القيمة عددًا من المجادلات والمناقشات التي ظهرت مؤخرًا، دون أن تقتصر الأسباب المهمة على تناولها من قبل بيرلن. كانت مقالة روجر هوشير [7] 'Berlin and the Emergence of Liberal Pluralism' واحدة من أوائل المقالات التي عالجت الموضوع. أما مضامين آراء بيرلن فقد خضعت لاستقصاءبحثي في مقالة إيريك ماك 'Isaiah Berlin and the Quest for Liberal Pluralism'[8]، وفي مقالة 'The Limits of Diversity: The New Counter-Enlightenment and Isaiah Berlin's Liberal Pluralism'[9]. ووضع جورج كرودر العلاقة بين التعددية والليبرالية موضع المساءلة في مقالته

(1) New York, 1987: Oxford University Press.

(2) Oxford and New York, 1986: Clarendon Press, chapter 5.

(3) Cambridge, Mass., and London, 1997: Harvard University Press.

(٤) انظر هامش ٤٣.

(5) London, 1978: Hogarth Press; New York, 1979: Viking, xi-xviii.

(٦) في كتاب: *Isaiah Berlin: A celebration*, 67-79.

(٧) في كتاب Pierre Manent and others, *European Liberty* (The Hague, 1983: Nijhoff), 49–81.

(8) *Public Affairs Quarterly* 7 No 3 (1993), 215–30.

(٩) في كتاب: Howard Dickman (ed.), *The Imperiled Academy* (New Brunswick, 1993: Transaction Books), 97–126.

'Pluralism and Liberalism'[١]، ما استدعى ردًا من بيرلن وبرنارد وليامز: 'Pluralism and Liberalism: A Reply'[٢]، مع ملاحظات إضافية من كرودر[٣]. وللاطلاع على رأي منقح ومهم من كرودر يمكن العودة مثلًا إلى كتابه *Liberalism and Value Pluralism*[٤].

تدين محاولات فصل الليبرالية عن التعددية بالفضل في ولادتها إلى مهارة جون غراي. ففي كتابه *Isaiah Berlin*[٥]، قدم رأيًا متكاملًا، بعدما ألمح إليه سابقًا في مقالته 'On the Negative and Positive Liberty'[٦]، ومرة أخرى في مقالة 'Berlin's Agonistic Liberalism'[٧]. ودفع آراءه خطوة إضافية في مقالته 'Where Pluralists and Liberals Part Company'[٨]، وفي كتاب *Two Faces of Liberalism*[٩]. خضع تفسير غراي لبيرلن إلى مراجعة مايكل والتزر في مقالته 'Are There Limits to Liberalism?'[١٠]، وتفحصه هانز بلوكلاند بدقة في مقالته 'Berlin on Pluralism: A Defense'[١١]. كما وفر محفزًا لمزيد من المقالات التي عالجت الموضوع، مثل مقالة آمي غوتمان 'Liberty and Pluralism in Pursuit of Non-Ideal'[١٢]، ومقالة جوناثان رايلي 'Crooked Timber and Liberal Culture'[١٣].

---

(1) *Political Studies* 42 (1994), 293–305.

(2) ibid., 306–9.

(3) ibid. 44 (1996), 649–51.

(4) London and New York, 2002: Continuum.

(5) London, 1995: HarperCollins; Princeton, 1996: Princeton University Press.

(6) *Political Studies* 28 (1980), reprinted in his *Liberalisms* (London and New York, 1989: Routledge), chapter 4.

(٧) في كتابه: *Post-Liberalism* (London and New York, 1993: Routledge), 64–9.

(8) *International Journal of Philosophical Studies* 6 (1998), 17–36; also in Maria Baghramian and Attracta Ingram (eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity* (London and New York, 2000: Routledge), chapter 4

(9) Cambridge, 2000: Polity; New York, 2000: New Press.

(10) *New York Review of Books*, 19 October 1995, 28–31.

(11) *The European Legacy*, 4 No 4 (1999), 1–23.

(12) *Liberty and Pluralism*, 1039–62.

(١٣) في كتاب: *Pluralism*, 120–155.

قدم ستيفن لوكس دفاعًا حماسيًا عن مقاربة بيرلن للسياسة في مقالته 'The Singular and the Plural: On the distinctive Liberalism of Isaiah Berlin'[1]، وكرره في مقالة بعنوان 'An Unfashionable Fox'[2]. ونظرًا لوفرة الكتابات التي تناولت التعددية في العقد الأخير –على سبيل المثال كرس عدد كامل من مجلة *Social Research* لموضوع الحرية والتعددية كما رأينا[3]– فإن من المتعذر مناقشتها كلها هنا: لكن تجدر الإشارة إلى نصين مهمين، تضمن الأول 'Pluralism and Reasonable Disagreement' [4] بقلم تشارلز لارمور، دراسة للعلاقات بين الليبرالية والتعددية، وشمل الثاني سؤلًا مهمًا Can Culture be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin's Work'[5] بقلم جورج كاتب.

كانت معالجة بيرلن لموضوع القومية في «مفهومان للحرية» أقل أهمية من التمظهرات الأخرى للحرية الإيجابية، وأكثر غموضًا وإرباكًا. وجد التزام بيرلن بالصهيونية التعبير العملي (انظر كتاب مايكل إغناتييف:*Isaiah Berlin: A Life*[6]) وانظر أيضًا في عدد من المقالات، منها 'Jewish Slavery and Emancipation' (١٩٥١)، التي أعيدت طباعتها في كتابه الذي ضم أعماله وصدر بعد وفاته *The Power of Ideas*[7] («قوة الأفكار»). شملت النصوص التي ناقشت آراءه، مقالة ستيوارت هامبشير 'Nationalism'[8]؛ ومقالةجوان كوكس 'Individuality, Nationality, and the Jewish Question'[9]؛ ومقالة أفيشاي مارغاليت 'The Crooked Timber of Humanity'، ومقالة

---

(1) *Social Research* 61 (1994), 698–718.

(٢) في كتاب: *The Legacy of Isaiah Berlin*, 43–57.

(٣) انظر هامش ٨٣ آنفًا.

(4) *Social Philosophy and Practice* 11 No 1 (1994), 61–79.

(5) *Liberty and Pluralism*, 1009–38.

(6) London, 1998: Chatto and Windus; New York, 1998: Metropolitan, esp. chapter 9.

(7) London, 2000: Chatto and Windus; Princeton, 2000: Princeton University Press.

(٨) في كتاب: *Isaiah Berlin: A Celebration*, 127–34.

(9) *Liberty and Pluralism*, 1191–1216.

ريتشارد فولهايم 'Berlin and Zionism'، ومقالة مايكل والتزر ,'Liberalism, Nationalism, Reform'[1]. في بعض الأحيان تناقش آراء بيرلن من منظور أوسع، كما في كتاب ديفيد ميلر[2] *On Nationality*.

خلفت مقالة «مفهومان للحرية» فجوة مهمة واحدة على أقل تقدير في سور بيرلن المفهومي ضد التوتاليتارية. فإذا كانت الحرية تعني ضمنًا المعرفة وممارسة المنطق العقلاني، فإن التمايز بين المفهومين السلبي والإيجابي للحرية قد يصبح أقل وضوحًا وحدة مما أصر في عام ١٩٥٨. وهكذا، ألمحت مقالة «من الأمل والخوف تنبثق حرية البشر» (١٩٦٤) إلى أن المعرفة لم تحرر على الدوام، ومن ثم يصبح الخطاب الرئاسي أمام الجمعية الأرسطوطالية في الكتاب الحالي تكملة للخطاب الافتتاحي/ التدشيني في أكسفورد.

توضح التوتر بين المعرفة والحرية بأجلى صورة في مقالة/ محاضرة «جون ستيوارت ميل وغايات الحياة». فقد أشارت إلى أن فكر ميل الشاب جسد مجموعتين مختلفتين اختلافًا كبيرًا من الآراء. شددت الأولى، المستمدة من بنثام والتنوير، على أهمية العقل وعلى الحتمية أيضًا التي لازمت الإنسان بوصفها جزءًا من الطبيعة[3]؛ لكن ذهن ميل المفتوح من ناحية أخرى جعله يدرك أن ذلك يناقض حقائق التجربة، وقاده إلى استخلاص مجموعة أخرى، برز فيها الاختيار الحر وأهمية تحقيق الحرية السلبية في المجتمع. صور هذا التفسير، إضافة إلى التعبير عن شك «أكسفوردي» بالتراث النفعي، جون ستيورات ميل على هيئة مفكر ودود لكن مشوش ومرتبك. ومع ذلك، ومثلما لاحظ بيرلن، لم تجتذب هذه المحاضرة اهتمامًا كبيرًا، وتعارضت مع رأي آخر. انتقد الهامش الذي ألحق بالقرب من نهاية النص في «أربع مقالات» –دون أن يسمي– كتاب موريس كولينغ[4] *Mill and Liberalism*، وكتاب شيرلي روبن

(1) All in part 3 of *The Legacy of Isaiah Berlin.*

(2) Oxford and New York, 1995: Clarendon Press, 7–8.

(٣) للاطلاع على عرض أشمل لرفض بيرلن لهذا النوع من النفعية، انظر:
Freedom and its Betrayal, chapter 1, ‹Helvétius›.

(4) Cambridge, 1963, 1990: Cambridge University Press.

ليتوين *The Pursuit of Certainty*[1]. قدر الاثنان كفاءة بيرلن، لكن لم يمتدحا نياته ومقاصده. ومع أنهما لم يمارسا تأثيرًا قويًا في الساحة الفكرية ولم ينالا قبولًا عامًا في البداية، ولم يكن القصد أن يكونا كذلك، إلا أنهما مهدا السبيل لتغيير في وجهة الكتابات التي تناولت ميل. شملت هذه كتاب ألان ريان *The Philosophy of J. S. Mill*[2]؛ وكتاب دينيس إف. ثومبسون *John Stewart Mill and Representative Government*[3]؛

وكتاب وليام توماس *Mill*[4]؛ وكتاب آن بي. روبسون، وجون إم. روبسون، وبروس إل. كينزر *A Moralist in and Out of Parliament*[5]، إضافة إلى عدد من مجلة *Political Science Reviewer* كرس لميل[6]. ومن الأعمال وثيقة الصلة هنا، مقالة ريتشارد فولهايم 'John Stewart Mill and Isaiah Berlin'[7]، التي أشارت ضمنًا إلى أن ميل، حين يفسر بالشكل الصحيح، يصبح أكثر ترابطًا وقربًا من بيرلن مقارنة بما اعتقده بيرلن نفسه. أخضع ريتشارد بيلامي بيرلن وميل إلى جانب غرين إلى دراسة استقصائية في مقالته 'T. H. Green, J. S. Mill, and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism'[8].

كرس بيرلن طاقاته الفكرية في السنوات اللاحقة على عام ١٩٥٩ لاختبار وتفصيل التاريخ الفكري الذي أشارت إليه مقالاته المنشورة وتعاملت معه محاضراته غير المنشورة بطريقة أكثر شمولًا واكتمالًا. حددت مقالة «ولادة الفردانية الإغريقية» (١٩٦٢) التي أعيدت طباعتها هنا، القرن الرابع قبل

(1) Cambridge, 1965: Cambridge University Press; repr. Indianapolis, 1998: Liberty Press.
(2) London, 1983, Basingstoke, 1995: Routledge.
(3) Princeton, 1976: Princeton University Press.
(4) Oxford and New York, 1985: Oxford University Press.
(5) Toronto and London, 1992: University of Toronto Press.
(6) 24 (1995).
(٧) في كتاب: *The Idea of Freedom*, 153–69.
(٨) في كتاب: Hyman Gross and Ross Harrison (eds.), *Jurisprudence: Cambridge Essays* (Oxford and New York, 1992: Clarendon Press), 257–85.

الميلاد، والنهضة، والرومانتيكية، بوصفها مراحل حاسمة الأهمية في تفسير ميل التاريخي، وسعى عدد من مقالاته ومحاضراته لإعطاء مزيد من المعنى الجوهري لآخر مرحلتين، ولاسيما 'The Originality of Machiavelli' في كتابه *Against the Current* («ضد التيار»)[1]، وكتاب *The Roots of Romanticism* («جذور الرومانتيكية»).

خضع رأي بيرلن في التاريخ الفكري إلى بحث استقصائي في مقالة هانز آرسليف 'Vico and Berlin'[2]، وإلى معالجة نقدية في مقالة بي. إن. فوربانك 'On Pluralism'[3]، وربط مع ليبرالية بيرلن في مقالة غرايم غارارد 'The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin'[4]. كما تلقى في وقت لاحق نقدًا لاذعًا من مارك ليلا في مقالته 'Wolves and Lambs'[5]. أما رأي بيرلن في هردر فقد تطور على يد تشارلز تيلور في مقالته 'The Importance of Herder'[6]. وخضع للبحث والدراسة في مقالة هانزآرسليف 'Herder's Cartisian *Ursprung* vs. Condillac's Expressivist *Essai*'[7]، ووضع في إطار أوسع في مقالته 'Facts, Fiction, and Opinion in History of Linguistics: Language and Thought in the 17th and 18th Centuries'[8]. تصدى لاري سيدنتوب لموضوع وثيق الصلة باهتمامات بيرلن في مقالته

(1) London, 1979: Hogarth Press; New York, 1980: Viking; Princeton, 2001: Princeton University Press.

(2) *London Review of Books*, 5–18 November 1981, 6–7 (with Berlin's response in the same number, 7–8, and correspondence, 3–16 June 1982, 5).

(3) *Raritan* 17 (1997), 83–95.

(4) *Journal of Political Ideologies* 2 (1997), 281–96.

(٥) في كتاب: *The Legacy of Isaiah Berlin*, 31–42.

(٦) في كتاب: *Berlin: A Celebration*, 40–63; reprinted in Taylor's *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass., and London, 1995: Harvard University Press), chapter 5.

(٧) في كتاب: D. Gambarara, S. Gensini and A. Pennisi (eds), *Language Philosophies and the Language Sciences* (Munster, 1996: Nodus), 165–79.

(٨) في كتاب: Lisa McNair and others (eds), *CLS 32: Papers from the Parasession on Theory and Data in Linguistics* (Chicago, 1996: Chicago Linguistic Society), 1–11.

'Two Liberal Traditions'[١]. يمكن العثور على تقييمات لبيرلن وثيقة الصلة بالوقت الراهن في مقالة جوني ستاينبرغ 'The Burdens of Berlin's Modernity'[٢]، بينما أجرى ريموند تاليس عملية مسح لبعض تيارات الفكر المعاصر في كتابه *Enemies of Hope*[٣].

تشمل الدراسات الموسعة التي تناولت فكر بيرلن كتاب روبرت إيه كوسيز *A Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Political Philosophy*، وكتاب كلود جيه. غاليبو *Isaiah Berlin's Liberalism*[٤]، إضافة إلى مشروع جون غراي *Isaiah Berlin*، وهنالك تعليق على بعض كتابات بيرلن في كتاب إغناتييف *Isaiah Berlin*. ظهرت آراء إجمالية أكثر إيجازًا تتبنى وجهات نظر متفاوتة في مقالة بيري أندرسون 'Components of National Culture'[٥]، ومقالته 'Pluralism of Isaiah Berlin'[٦]؛ ومقالة ألان ريان 'A Glamorous Salon: Isaiah Berlin's Disparate Gifts'[٧]، ومقالته 'Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture'[٨]؛ وكتاب بيخو باريخ *Contemporary Political Thinkers*[٩]؛ وكتاب نويل أنان *Our Age*[١٠]؛ وكتابه *The Dons*[١١]؛ ومقالة مايكل تانر 'Isaiah: A Dissenting Voice'[١٢]؛ ومقالة برنارد وليامز 'Berlin, Isaiah (1909-

(١) في كتاب: *The Idea of Freedom*, 153–74.

(2) *History of European Ideas* 22 (1996), 369–83.

(3) London, 1997: Macmillan; New York, 1997: St Martin's Press.

(4) Oxford and New York, 1994: Clarendon Press.

(5) *New Left Review* No 50 (July–August 1968), 3–57, esp. 25–8.

(٦) في كتابه: *A Zone of Engagement* (London and New York, 1992: Verso), 230–50.

(7) *Encounter* 43 No 4 (October 1974), 67–72.

(8) *Annual Review of Political Science* 2 (1999), 345-62.

(9) Oxford, 1982: Martin Robertson; Baltimore, 1982: Johns Hopkins University Press, chapter 2.

(10) London, 1990: Weidenfeld and Nicolson; New York, 1990: Random House, esp. 274–9.

(11) London, 1999: HarperCollins; Chicago, 1999: University of Chicago Press, 209–32.

(12) *Spectator*, 15 November 1997, 16–17.

97؛ ومقالة ستيفن كوليني[2] 'Liberal Mind: Isaiah Berlin'؛ وكتاب مايكل ليسنوف[3] *Political Philosophers of the Twentieth Century*؛ ومقالة مايكل كيني 'Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory'[4]؛ وكتاب موريس كولينغ *Religion and Public Doctrine in Modern England*[5].

لم تعلق هذه المقالة على المصادر والمراجع إلا على جزء بسيط من الأدبيات التي تناولت بيرلن. ويمكن العثور على لائحة كاملة بكتاباته، جمعها هنري هاردي، في كتابه *Against the Current* («ضد التيار»)[6]. وهي متوافرة أيضًا بنسخة تحدث بانتظام على موقع Isaiah Berlin Literary Trust ، الذي يشمل أيضًا مجموعة ثانوية كاملة من المراجع. أما كتابات هنري هاردي حول بيرلن فتشمل مقالة[7] 'Confession of an Editor'.

---

(١) في كتاب: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy* (London and New York, 1998: Routledge), vol. 1, 750–3.

(٢) في كتابه: *English Pasts* (Oxford and New York, 1999: Oxford University Press), 195–209.

(3) Oxford and Malden, Mass., 1999: Blackwell, chapter 8.

(4) *Political Studies* 48 (2000), 1026–39.

(5) Cambridge and New York, 1980–2001: Cambridge University Press, vol. 3, 646–50.

(٦) جرى تحديث هذه اللائحة (مجددًا) في آخر طبعة:
Princeton, 2001: Princeton University Press.

(7) *Australian Financial Review*, 30 June 2000, 4–5; also available on the website.

مطبعة كركي
قريطم - بيروت - تلفاكس: 862500 1 961+
E-mail: print@karaky.com